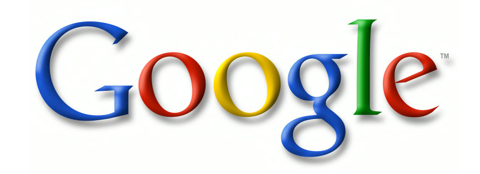
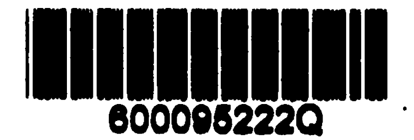
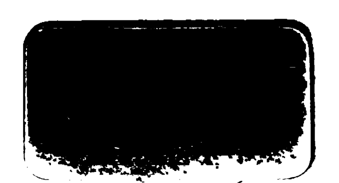


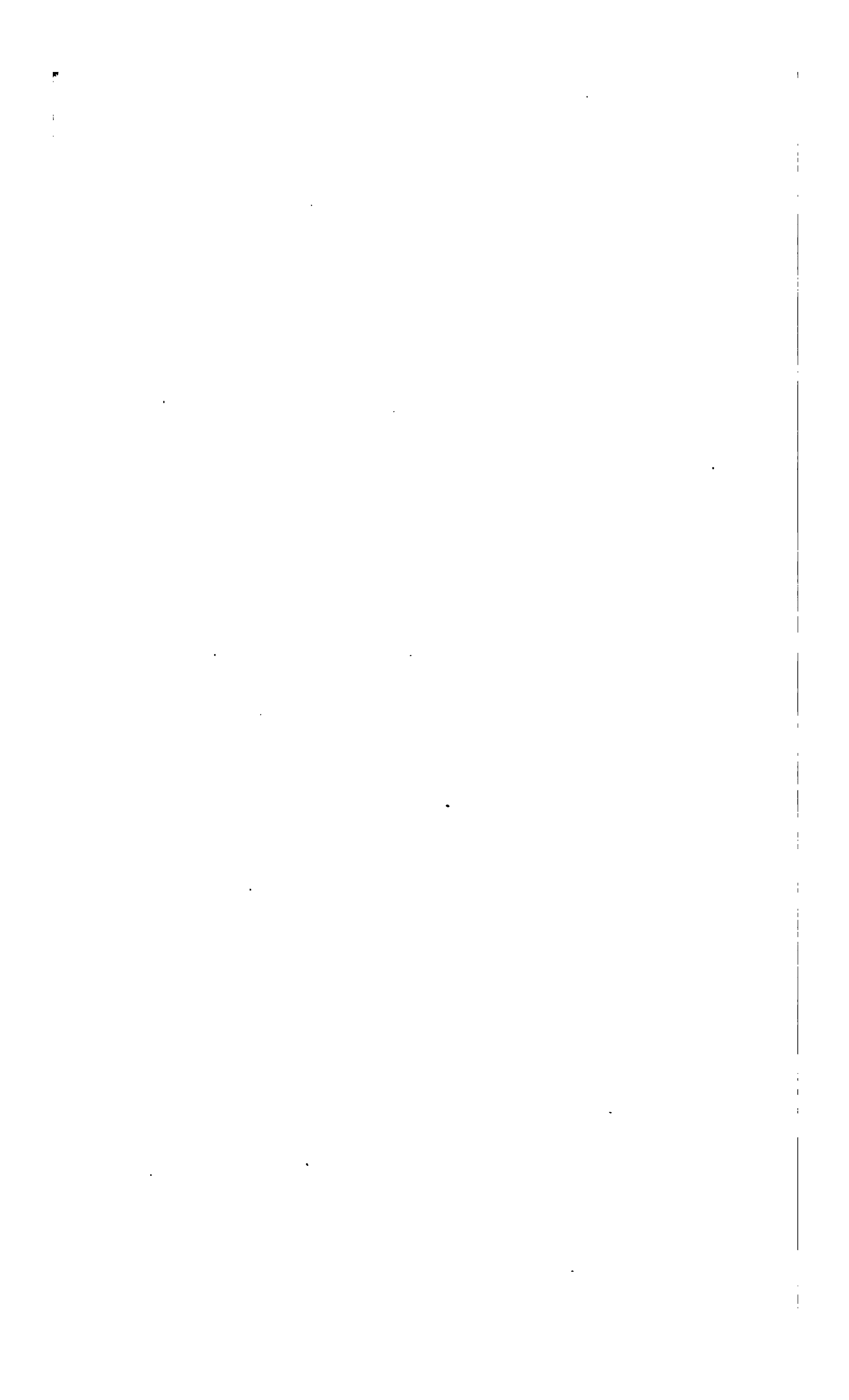












Die

Lehre der ältesten Kirche

vom



Opfer

im Leben und Cultus der Christen.

Zeugenverhör,

in einer Reihe akademischer Programme

angestellt

von

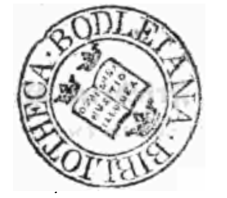
Johann Wilhelm Friedrich Höfling,

Doctor und ordentl. Professor der Theologie.

Erlangen,

in der Palm'schen Verlagsbuchhandlung.

1851.


BIBLIOTHECA·BODLEIANA·

Vorwort.

Die sechs Abhandlungen, welche in revidirter Gestalt und in mehr chronologisch fortlaufender Reihe hier zusammengedruckt erscheinen, sind einzeln und in anderer Aufeinanderfolge zuerst als akademische Gelegenheitsschriften ans Licht getreten. Nr. II und III wurden nach einander in den Jahren 1839 und 1840, Nr. I, IV und VI in den Jahren 1841, 1842 und 1843 veröffentlichet; Nr. V aber ist die Uebersetzung von drei lateinischen Festprogrammen, welche der Verfasser für das Studienjahr 1840/41 zu schreiben hatte.

Auf Kosten der Universität gedruckt und zur akademischen Vertheilung bestimmt, sind die genannten Abhandlungen nur in einer geringen Zahl überschüssiger Exemplare in den Buchhandel gekommen, und haben demgemäß auch nur eine sehr mangelhafte Verbreitung gefunden. Die gute Aufnahme aber, welche sie einzeln da, wo sie bekannt wurden, fanden, so wie die günstigen Urtheile, welche öffentlich

über sie ausgesprochen wurden, mußten in dem Verf., der sich selbst das Zeugniß treuer und gewissenhafter Arbeit geben kann, den Wunsch erzeugen, sie einmal zusammengedruckt und dadurch vor dem gewöhnlichen Schicksale kleiner Gelegenheitsschriften einigermassen gesichert zu sehen. Mit Freuden ging er daher auf das Erbieten des würdigen Herrn Verlegers in diesem Betreffe ein.

Der nothwendigen Revision und Emendation unterzog er sich gerne; das Ganze aber umzuarbeiten, so daß die Spuren der ursprünglichen Einzelexistenz der Abhandlungen dadurch verwischt worden wären, konnte er sich nicht entschließen, theils weil es ihm an Zeit hiezu fehlte und seine Studien unterdessen eine andere Richtung genommen haben, theils auch weil ihm seine Arbeiten in ihrer ursprünglichen Gestalt lieb geworden sind.

Den Charakter eines Zeugenverhörs hat er der gegenwärtigen Sammlung derselben vindicirt. Hoffentlich wird man die Integrität dieses Charakters an ihnen nicht vermissen. Ihren Ursprung verdanken sie der Begeisterung für die wahre und ächte christliche Opferidee, sowie dem Abscheu vor der theoretischen und praktischen Verkehrung, welche jene im katholischen Meßopfer gefunden hat. Die nothwendige Polemik ist hauptsächlich gegen J. J. J. Döllinger's Buch: „Die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. Mainz 1826" gerichtet, weil in diesem der constante Typus der falschen historischen Beweisführung

des Katholicismus für das Alter und die Ursprünglichkeit seines Meßopferbegriffs am vollständigsten und anschaulichsten sich darlegt.

Lange war der Unterzeichnete zweifelhaft, ob er nicht, dem Vorgange Döllingers folgend, auch noch Cyprian in den Kreis der Untersuchung aufnehmen sollte. Er unterließ dies endlich, weil er sich immer mehr überzeugte, daß nicht etwa mit dem Anfange des vierten Jahrhunderts, sondern gerade mit Cyprian eine neue Entwicklungsphase in der Anschauung vom eucharistischen Opfer beginnt, und daß es also die größte Willkühr wäre, mit ihm, statt vor ihm abzubrechen.

Cyprian ist der erste, welcher von dem „Blute Christi" als einem Gegenstande der eucharistischen Darbringung redet, und den Gedanken ausspricht, daß der Herr selbst zuerst bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls Gott dem Vater sich als Opfer dargebracht habe (vgl. besonders **epist. LXIII. ad Caec.**). Thut er dies auch, wie leicht erweislich ist, in einem ganz anderen Sinne, wie die spätere katholische Kirche, so zeugt doch schon die Möglichkeit einer solchen Ausdrucksweise von einem bedeutenden und nothwendig folgenreichen Fortschritt zur Verkehrung der früheren Anschauungsweise.

Tertullian wurde dem Origenes nachgestellt, um letzteren nicht aus seinem näheren Zusammenhange mit Clemens von Alexandrien loszureißen. Der als

„Anhang" beigegebene Aufsatz über die Armenpflege der alten Kirche ist in erweiterter Gestalt aus der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche (Bd. II. n. F. S. 383 ff.) wieder abgedruckt.

Erlangen, den 20. Juni 1851.

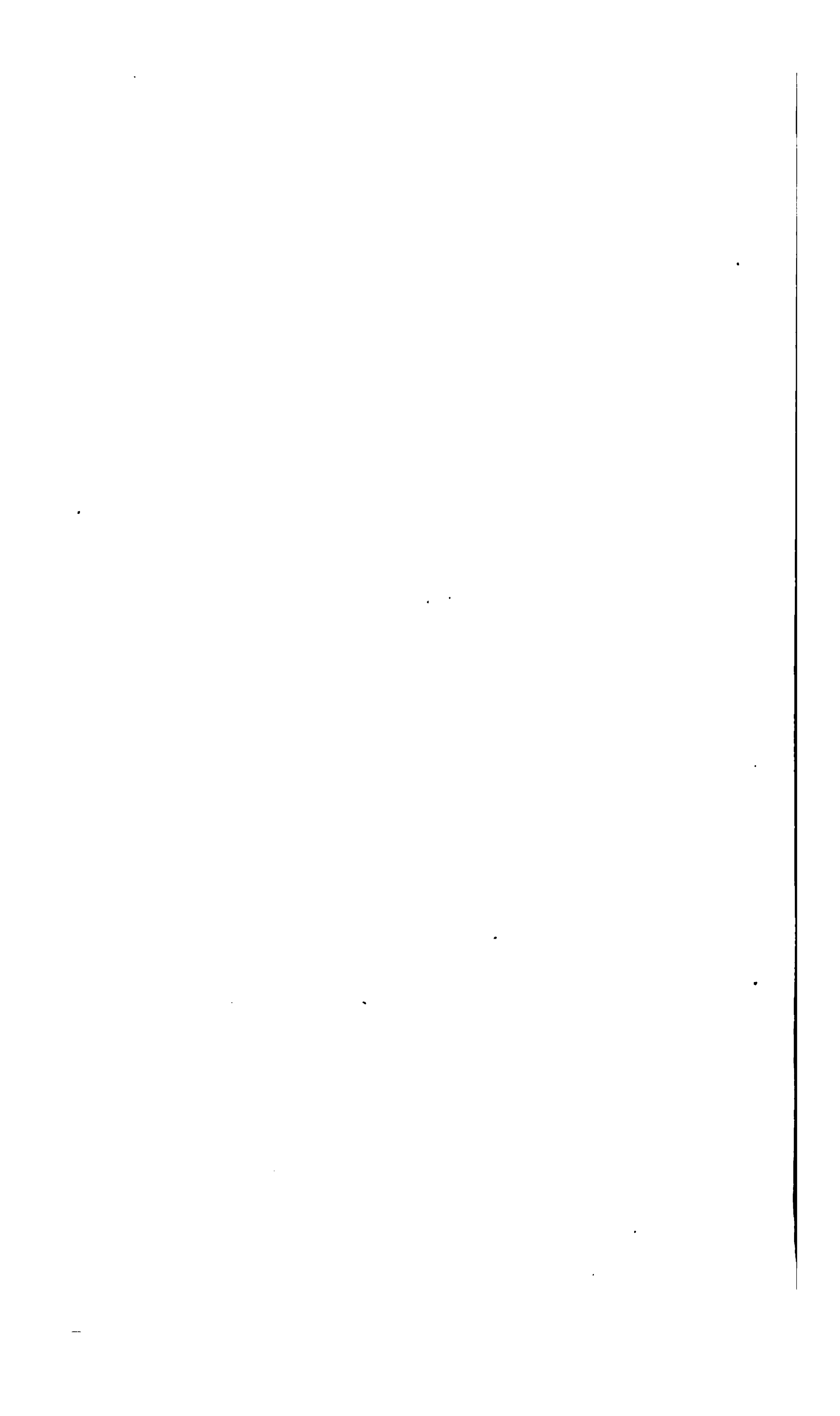
Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

I.

Apostolische Väter.

(1841.)



1. Barnabas.

In dem unter dem Namen des Barnabas auf uns gekommenen Briefe, welcher, wenn auch nicht von Barnabas verabfaßt, doch jedenfalls eines der ältesten und angesehensten Denkmäler der außerkanonischen kirchlichen Literatur ist*), heißt es im zweiten Kapitel: „Cum sint ergo dies nequissimi et contrarius habeat hujus saeculi potestatem, debemus adtendentes inquirere aequitates (*δικαιώματα*) Domini. Fidei ergo nostrae adjutor est timor et sustinentia; quae autem nobiscum pugnant, patientia est et continentia. Haec cum apud Dominum permanent casta (*τούτων οὖν τὰ πρὸς τὸν κύριον μενόντων ἁγνῶς*), conlaetantur illis sapientia et intellectus. *Adaperuit enim nobis per omnes prophetas, quia non utitur nostris hostiis, neque victimis, neque oblationibus, haec dicens:* Quo mihi multitudinem sacrificiorum vestrorum? dicit Dominus. Plenus sum holocaustomatibus arietum et pinguaminibus agnorum, et sanguinem hircorum et taurorum nolo; nec si veniatis videri mihi. Quis enim exquisivit haec de manibus vestris? Calcare aulam meam non adjicietis. Si attuleritis mihi similaginem, vanum; supplicamentum exsecratio

*) Clemens Alexandrinus, Origenes rc. schreiben diesen Brief bestimmt dem „Apostel" Barnabas zu. Ersterer nennt ihn einen katholischen Brief, letzterer citirt ihn geradezu als scriptura. Jedenfalls scheint das Schriftwerk alexandrinischen Ursprungs, und nicht unter den Anfang des zweiten Jahrhunderts herabzusetzen zu seyn.

mihi est. Neomenias vestras et diem magnum non sustineo; jejunium et ferias et dies festos vestros odit anima mea (Jes. I, 11—14.)*). — *Haec ergo vacua fecit*, *ut*

*) Die gleiche auf die Aussagen der Propheten gestützte Reprobation der alttestamentlichen Opfer finden wir auch später bei den ältesten Kirchenvätern wieder. Ja wenn Barnabas c. 4. schreibt: „Adhuc et rogo vos tanquam unus ex vobis, omnes amans super animam meam, ut attendatis vobis et non similetis iis, qui peccata sua congerunt et dicunt, quia testamentum illorum et nostrum est. *Nostrum autem, quia illi in perpetuum perdiderunt illud, quod Moyses accepit.* Dicit enim scriptura: Et fuit Moyses in monte XL diebus et XL noctibus, et accepit testamentum a Domino, tabulas lapideas, scriptas manu Dei. Sed conversi in idola perdiderunt illud. Dicit enim Dominus Moysi: Moyses, descende celerius, quia praeteriit legem populus tuus, quem eduxisti de terra Aegypti. *Et projecit Moyses tabulas lapideas de manibus suis, et confractum est testamentum eorum*, ut dilectio Jesu consignetur in praecordiis vestris in spem fidei illius" (vgl. cap. 14.) —, so wird man darin die erste Spur der später so bestimmt ausgebildeten Vorstellung von einer *δευτέρωσις* des Gesetzes, oder von dem alttest. Ceremonialgesetze als einem *νόμος ἐπείςακτος* anzuerkennen haben.

Die Unangemessenheit des alttest. Opferdienstes zu dem wahren Gottesbegriff und die Condescendenz des Judaismus zum Ethnicismus in demselben legt besonders auch die epistola *ad Diognetum* in ihrem dritten Capitel sehr schön dar.

Uebrigens darf man nicht etwa glauben, daß die judenchristliche Literatur über diesen Gegenstand sich günstiger ausspreche. Im Gegentheile mußte das Judenchristenthum, je weniger es auf die paulinische Anschauung von Verheißung und Erfüllung mit dazwischen eingekommenem Gesetze einzugehen vermochte, je entschiedener es den Zusammenhang zwischen dem alten und dem neuen Testamente als auf Identität des Gesetzes beruhend ansah, desto stärker auch den Antrieb fühlen, die Qualität des eigentlichen göttlichen Gesetzes allem dem abzusprechen, was, wie die alttestamentlichen Opfer, dem christlichen Bewußtseyn gegenüber überhaupt, und besonders nach der im Jahre 70 erfolgten Zerstörung des Tempels, schlechterdings nicht haltbar war. Die um 140 geschriebenen pseudo-

nova lex domini nostri Jesu Christi, quae sine jugo necessitatis est, humanam habeat oblationem. Dicit Domi-

klementinischen Recognitionen erklären das mosaische Opfergesetz für eine von Moses nur um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen getroffene, durch Christum aufgehobene, zeitweilige pädagogische Verfügung, indem sie I, 36. sagen: „Cum interim fidelis et prudens dispensator Moyses, providens, populo ex Aegyptiorum consortio altius inolevisse vitium idolis immolandi nec posse de eis radicem hujus mali excidi, immolare quidem eis concessit, sed Deo soli hoc fieri permisit, ut mediam quodammodo partem vitii altius inoliti resecaret, aliam vero mediam per alium et ad aliud tempus reservavit emendandam"; und I, 39.: „Ut tempus adesse coepit, quo id, quod deesse Moysis institutis diximus, impleretur, et propheta, quem praecinuerat, appareret, qui eos primo per misericordiam Dei moneret cessare a sacrificiis, et ne forte putarent, cessantibus hostiis sibi non fieri remissionem peccatorum, baptismum eis per aquam statuit, in quo ab omnibus peccatis invocato ejus nomine solverentur et de reliquo perfectam vitam sequentes in immortalitate durarent". — Die etwa 20 Jahre jüngeren pseudoklementinischen Homilien aber gehen noch weiter und rechnen die Einrichtung des mosaischen Opferinstitutes geradezu zu den Verfälschungen, welche die weibliche Prophetie und durch sie der Teufel in die ursprünglich Gott angemessene Offenbarung der wahren Prophetie gebracht hat (vgl. Hom. III, 45. 52.). — Das bei den späteren Ebioniten gangbare Hebräerevangelium legte nach Epiphanius (haer. XXX, 6.) dem Heilande selbst den Ausspruch in den Mund: „ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας· καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ ὀργή". — Auf die Bedeutung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels für diesen Zweck wird in den Recognitionen ausdrücklich hingewiesen, indem es I, 64. heißt: „Quia vos non vultis agnoscere, emensum esse jam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum, et abominatio desolationis statuetur in loco sancto, et tunc gentibus evangelium praedicabitur". — Als Mittel der Sündenvergebung soll an die Stelle der aufgehobenen alttestamentlichen Opfer die Taufe treten, nicht aber ein neues sacrificium propitiatorium novae legis. Von einem solchen, und namentlich von dem eucharistischen, findet sich in den pseudoklementinischen Schriften keine Spur.

nus iterum ad illos: Numquid ego praecepi patentibus vestris, cum exierunt de terra Aegypti, ut offerrent mihi hostias et victimas? Sed hoc praecepi illis dicens: Unusquisque vestrum adversus proximum non habeat malitiam, et juramentum mendum non habet (amet — Jer. VII, 22. 23.; Zach. VIII, 17.). Intelligere ergo debemus, cum non simus sine intellectu, consilium benignitatis patris nostri, quia nobis dicit, volens nos similiter errantes quaerere, *quemadmodum ad illum accedamus*. Nobis enim dicit: Sacrificium Deo cor contribulatum, et humiliatum Deus non despicit!“ (Ps. L, 19.)

Im Gegensatze zu der alttestamentlichen Oekonomie wird also der neutestamentlichen hier nicht blos die Befreiung von dem „jugum necessitatis“ zugesprochen, sondern eben so auch die „humana oblatio“ als eigenthümlich vindicirt.

Worin aber diese „humana oblatio“, welche als einzig rechte und wahre im neuen Bunde allein und ausschließlich stattfinden soll, bestehe, und daß wir uns unter derselben nichts Anderes zu denken haben, als die auch in den kanonischen Büchern des N. T. überall geforderten persönlichen Opfer der Herzen und des Wandels der Christen, das gibt uns das folgende: „Nobis autem dicit: Sacrificium Deo cor contribulatum etc.“ aufs deutlichste zu erkennen.

Und hiemit stimmen denn auch alle übrigen Aeußerungen des Briefes vollkommen überein: „Simus *spiritales*, heißt es c. 4., *simus templum consummatum Deo* (*ναος τέλειος τῷ θεῷ*); in quantum est in nobis, meditemur timorem Dei et custodiamus mandata illius“. Und c. 6.: „*ὅτι ἔμελλεν ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι, καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν· ναὸς γὰρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας*“. Ferner im 7. Capitel: „*Οὐκοῦν νοεῖτε, τέκνα εὐφροσύνης, ὅτι πάντα ὁ καλὸς κύριος προεφανέρωσεν ἡμῖν, ἵνα γνῶμεν, ᾧ κατὰ πάντα εὐχαριστοῦντες ὀφείλομεν αἰνεῖν*“. Im folgenden Capitel wird das Gebot vom Opfer der rothen Kuh so gedeutet, daß

gesagt wird: „ὁ μόσχος οὗτός ἐστιν τὸ Ἰησοῦς· οἱ προςφέροντες ἄνδρες ἁμαρτωλοὶ, οἱ προςενέγκαντες αὐτὸν ἐπὶ σφαγήν· εἶτα οὐκέτι ἄνδρες, οὐκέτι ἁμαρτωλῶν ἡ δόξα. οἱ δὲ ῥαντίζοντες παῖδες, εὐαγγελιζόμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας· οἷς ἔδωκε τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν — οὖσι δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν, ὅτι δεκαδύο αἱ φυλαὶ τοῦ Ἰσραὴλ — εἰς τὸ κηρύσσειν“. — Von einem Wiederholen des Opfers Christi für unsere Sünden durch christliche Priester weiß demnach der Verfasser dieses Briefes durchaus nichts; wohl aber von einem Besprengen mit dem Blute des ein für allemal geschehenen Opfers des Herrn, welches durch die berufenen Diener des Evangeliums, durch diejenigen, welche uns die „ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν“ und den „ἁγνισμὸς τῆς καρδίας“ verkündigen, vollzogen wird. — Im 16. Capitel tadelt er die Juden, daß sie ihre Hoffnung, statt auf den Schöpfer selbst, auf den Tempel setzten, in der Meinung, dieser sey Gottes Haus, und daß sie Gott in ihrem Tempel zu Jerusalem in fast heidnischer Weise verehrten. Es gibt einen Tempel, sagt er, den Gott selbst baut und der allein der rechte ist: „Πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ Θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενὲς, ὡς ἀληθῶς οἰκοδομητὸς ναὸς διὰ χειρός· ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας, καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων διὰ τὸ ποιεῖν, ὅσα ἦν ἐναντία τῷ Θεῷ. Οἰκοδομηθήσεται δὲ ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου· προςέχετε, ἵνα ὁ ναὸς κυρίου ἔνδοξος οἰκοδομηθῇ. πῶς; μάθετε· λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἐγενόμεθα καινοὶ, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι. διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ Θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. πῶς; ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν, τοῖς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένοις ἀνοίγων ἡμῖν θύρας τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστι στόμα, μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν, εἰςήγαγε εἰς τὸν

ἄφθαρτον ναόν. Ὁ καὶ ποθῶν σωθῆναι βλέπει οὐκ εἰς τον ἄνθρωπον, ἀλλ᾽ εἰς τὸν ἐν αὐτῷ ἐνοικοῦντα καὶ λαλοῦντα ἐπ᾽ αὐτῷ, ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῷ μηδέποτε, μήτε τοῦ λέγοντος τὰ ῥήματα ἀκηκοέναι ἐκ τοῦ στόματος, μήτε αὐτὸς ποτὲ ἐπιτεθυμηκέναι ἀκούειν. τουτέστι πνευματικος ναὸς, οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ".

---

2. Clemens von Rom.

Eine ganz andere Anschauung und Lehre vom Opfer im Leben und Cultus der Christen scheint uns freilich auf den ersten Anblick hin aus dem ohne Zweifel ächten ersten Briefe des Clemens Romanus an die christliche Gemeinde zu Korinth entgegenzutreten. Hier lesen wir c. 40 u. 41: „Προδήλων οὖν ἡμῖν ὄντων τούτων, καὶ ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως, πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν. Κατὰ καιροὺς τεταγμένους τάς τε προσφορας καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως (ἐκέλευσεν) γίνεσθαι, ἀλλ᾽ ὡρίσμένοις καιροῖς καὶ ὥραις. ποῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῃ αὐτοῦ βουλήσει; ἵν᾽ ὁσίως πάντα τὰ γινόμενα ἐν εὐδοκήσει εὐπρόςδεκτα εἴη τῷ θελήματι αὐτοῦ. οἱ οὖν τοῖς προςτεταγμένοις καιροῖς ποιοῦντες τὰς προςφορὰς αὐτῶν, εὐπρόςδεκτοί τε καὶ μακάριοι· τοῖς γὰρ νομίμοις τοῦ δεσπότου ἀκολουθοῦντες οὐ διαμαρτάνουσιν. τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσὶν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προςτέτακται, καὶ λευΐταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προςτάγμασιν δέδεται. Ἕκαστος ὑμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω θεῷ, ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι. Οὐ παν-

ταχοῦ, ἀδελφοί, προσφέρονται θυσίαι ἐνδελεχισμοῦ, ἢ εὐχῶν, ἢ περὶ ἁμαρτίας καὶ πλημμελίας, ἀλλ᾽ ἐν Ἱερουσαλὴμ μόνῃ· κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προσφέρεται, ἀλλ᾽ ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον, μωμοσκοπηθὲν τὸ προσφερόμενον διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν. οἱ οὖν παρὰ τὸ καθῆκον τῆς βουλήσεως αὐτοῦ ποιοῦντές τι, θάνατον τὸ πρόστιμον ἔχουσιν. Ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ὅσῳ πλείονος κατηξιώθημεν γνώσεως, τοσούτῳ μᾶλλον ὑποκείμεθα κινδύνῳ". — Und c. 44 heißt es: „Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ᾽ ἐκείνων (ἀποστόλων), ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετὰ ταπεινοφροσύνης, ἡσύχως καὶ ἀβαναύσως, μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων, τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας. ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν".

Wer diese Stellen aus dem Zusammenhange des ganzen Briefes herausgerissen liest, dem muß es allerdings so vorkommen, als ob sie für das Alter und die Ursprünglichkeit der katholischen Meßopferlehre ein sehr günstiges Zeugniß ablegten. Aber dieser Schein verschwindet, sobald wir den Weg der oberflächlichen Betrachtung verlassen und auf die Erforschung des Sinnes der Worte unseres apostolischen Vaters etwas tiefer einzugehen uns nicht scheuen. Bekanntlich hat der ganze Brief keinen anderen Zweck, als den, die große Unordnung zu beseitigen, welche im Leben der Korinthischen Gemeinde durch die Auflehnung wider die Vorsteher und durch die Funktionsentsetzung dieser entstanden war. Wäre nun Clemens nicht von apostolischem, sondern von katholisch-hierarchischem Sinne und Geiste beseelt gewesen, hätte er von einem den Christen göttlich gegebenen und vorgeschriebenen neuen levitischen Gesetze entweder selbst etwas gewußt, oder die Kenntniß und Anerkennung eines solchen bei seinen Lesern irgendwie voraussetzen dürfen, so wäre der

Weg, den er zur Lösung seiner Aufgabe sich vorgezeichnet sehen mußte, ein sehr leichter und einfacher gewesen. Er hätte den Korinthern nur ins Bewußtseyn zurückzurufen gehabt, daß sie die positive göttliche Heilsordnung von sich gestoßen und dadurch auch aller Gemeinschaft mit den Heilsgütern sich verlustig gemacht hätten. Darin besteht ja das Wesen der katholisch-hierarchischen Ansicht, daß das Heil des Einzelnen von seiner Gemeinschaft mit der Kirche abhängig gemacht, und die Gemeinschaft mit der Kirche selbst wieder in der Abhängigkeit von einem zur Heilsvermittlung göttlich eingesetzten und privilegirten legitimen Priesterstande gesucht wird. Aber davon, daß die Korinther ein bestimmtes, den Christen göttlich gegebenes Ceremonialgesetz übertreten und durch Wegwerfung der legitimen Heilsvermittlungsorgane auch außer Gemeinschaft mit den Heilsgütern sich gesetzt hätten, davon, daß seit ihrem Abfalle von ihren Vorstehern auch keine Kirche und keine Gemeinschaft mit Christo, keine Möglichkeit des Seligwerdens, mehr bei ihnen sey, findet sich in dem Schreiben des Clemens nicht die mindeste Spur. Er rügt ihr Verfahren, er tadelt es strenge, er verlangt ernstliche Buße von ihnen und stellt ihre Rückkehr zum einträchtigen Gehorsam gegen ihre Vorsteher als nothwendig dar; aber er thut dies Alles nicht mit Gründen, welche von einem vorausgesetzten neuen christlichen Ceremonialgesetze, sondern mit solchen, welche von allgemeinen sittlichen Gesetzen hergenommen sind. Was der Apostel Paulus ausspricht, indem er 1. Cor. XIV, 40 sagt: „πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω“, und im 33. Verse desselben Capitels: „οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεος, ἀλλ' εἰρήνης, ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων“, — dies, nichts Anderes, ist das eigentliche Thema des Clementinischen Briefes. Den früheren löblichen Zustand der Gemeinde schildert er mit den Worten: „ἀπροσωπολήπτως γὰρ πάντα ἐποιεῖτε, καὶ τοῖς νόμοις τοῦ θεοῦ ἐπορεύεσθε, ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παῤ ὑμῖν πρεσβυτέροις· νέοις τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε· γυναιξὶν

τε ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἁγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλλετε, στεργούσας καθηκόντως τοὺς ἄνδρας ἑαυτῶν· ἔν τε τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς ὑπαρχούσας τὰ κατὰ τὸν οἶκον σεμνῶς οἰκουργεῖν ἐδιδάσκετε, πάνυ σωφρονούσας. πάντες τε ἐταπεινοφρονεῖτε, μηδὲν ἀλαζονευόμενοι, ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες. τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Θεοῦ ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν" κ. τ. λ. (c. 1 u. 2.) Das gegenwärtige Verhalten der Gemeinde aber wird beschrieben als ein Aufgestandenseyn und sich Aufgelehnthaben der „ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους", der „ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους", der „ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους", der „νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους" (c. 3). Als Entstehungsgrund dieser „ἀκαταστασία", dieser „ἔρις" und dieser beklagenswerthen „στάσεις" wird mit Recht das, was das Gegentheil der christlichen „ταπεινοφροσύνη" ist, das „ἐπαίρεσθαι", die „ἀλαζονεία", der „ζῆλος ἄδικος καὶ ἀσεβής", der „φθόνος" und das „βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τὰς πονηρὰς" betrachtet. Gegen die Zwietracht und Unordnung also und deren unlautere, giftige Quellen, für die rechte christliche „ὁμόνοια" und „εἰρήνη μετ᾽ εὐσεβείας" eifert Clemens in seinem Briefe; und er thut dies, indem er auf alle mögliche Weise zu beweisen sucht, daß die Ordnung und Unterordnung ein allgemeines göttliches Gesetz ist, und daß ohne Eintracht und Frieden, ohne liebende Selbstverleugnung und demüthige Unterordnung des Einen unter den Anderen, nirgends eine Gemeinschaft bestehen und gedeihen kann. Zuerst zeigt er durch Beispiele aus der heiligen Geschichte, was für schändliche und erschreckliche Wirkungen der „ζῆλος" und der „φθόνος" seit Kains Zeiten hervorgebracht haben, und was für Leiden und Drangsalen die Gerechten des alten wie des neuen Bundes durch dieselben sich ausgesetzt sahen. Nachdem er so den Korinthern ihr Unrecht und ihre Sünde vor Augen gestellt hat, ruft er sie zur Buße, indem er nicht blos die Nothwendigkeit,

sondern auch die Möglichkeit und Wirklichkeit derselben aufdeckt. Das zu unserem Heile vergossene Blut Christi, sagt er, habe der ganzen Welt „μετανοίας χάριν“ verschafft, und von Anfang an habe Gott durch alle seine Propheten bezeugen lassen, daß er nichts Anderes als die Buße und Bekehrung der sündigen Menschen wolle. Was Gott von den Menschen zu ihrem Heile verlange, das habe er selbst ihnen möglich gemacht, und die ganze heilige Geschichte sey voll von erwecklichen Beispielen der wirklichen Ausführung desselben. Solche Beispiele des Glaubens und des demüthigen Gehorsams, welche die Gerechten seit Henoch gegeben haben, und die herrlichen Erweisungen der göttlichen Gnade gegen alle Gläubige und Gehorsame sollten die Korinther immer vor Augen haben. Sie sollten lieber Gott gehorchen, als „τοῖς ἐν ἀλαζονείᾳ καὶ ἀκαταστασίᾳ μυσαροῦ ζήλου ἀρχηγοῖς ἐξακολουθεῖν“, und mit den „μετ᾽ εὐσεβείας εἰρηνεύουσιν“ zusammenhalten, nicht aber den „μεθ᾽ ὑποκρίσεως βουλομένοις εἰρήνην“ nachfolgen. Christus sey „ταπεινοφρονούντων, οὐκ ἐπαιρομένων ἐπὶ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ“. Er selbst habe das Beispiel der höchsten Demuth, Selbsterniedrigung und liebenden Selbstverleugnung gegeben; und eben so auch seine Propheten und die Gläubigen des alten Bundes. Daß Gott ein Gott der Neidlosigkeit, der Güte, der Liebe, des Friedens, der Harmonie und der Ordnung sey, daß er auf Eintracht und Zusammenstimmung, auf Ordnung und Frieden alle Vollkommenheit gebaut und alles Glück berechnet habe, das zeige der Bau des Himmels und die ganze Natur der Dinge, die ganze Einrichtung der Schöpfung. In Gottes Ordnung müsse man sich also fügen, Gottes Willen müsse man in Eintracht und Demuth vollbringen, wenn man nicht wolle, daß seine Wohlthaten und Gaben alle zur Verdammniß gereichen, statt zum Segen und zur Seligkeit. Es stehe die Auferstehung und das Gericht eben so gewiß als bald bevor; darum sey es Zeit, alles Böse und Gott Mißfällige zu fliehen und darauf zu denken, wie wir den Segen und das Wohlgefallen des heiligen und gütigen Gottes erlangen können. Wir können nicht durch uns selbst, nicht durch unsere Weisheit,

unsern Verstand, unsere Frömmigkeit und Werke, sondern nur durch den Glauben gerecht werden; aber in diesem Glauben und durch ihn müssen wir nothwendig Gottes Nachfolger werden in unablässigem Gutesthun. Der Weg, auf welchem wir zum ewigen Leben gelangen sollen, sey kein anderer, als der, daß wir alles Ungöttliche von uns thun und mit unserem ganzen Wandel in der Kraft des Glaubens Gott preisen. „Θυσία αἰνέσεως, heiße es in der heil. Schrift, δοξάσει με, καὶ ἐκεῖ ὁδὸς, ἣν δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ". Ja dies sey der Weg, „ἐν ῇ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προςφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν". Unter diesem unserem Führer und Helfer, der uns zu Allem die Kraft und das Vermögen gebe, sollen wir „στρατεύεσθαι μετὰ πάσης ἐκτενείας ἐν τοῖς ἀμώμοις προςτάγμασιν (αὐτοῦ)", und sehen auf das Beispiel der weltlichen Soldaten, „πῶς εὐτάκτως, πῶς εὐεκτικῶς, πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτελοῦσιν τὰ διατασσόμενα. οὐ πάντες εἰσὶν ἔπαρχοι, οὐδὲ χιλίαρχοι, οὐδὲ ἑκατόνταρχοι, οὐδὲ τὸ καθεξῆς, ἀλλ᾽ ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τα ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ. οἱ μεγάλοι δίχα τῶν μικρῶν οὐ δύνανται εἶναι, οὔτε οἱ μικροὶ δίχα τῶν μεγάλων· συγκρασίς τίς ἐστιν ἐν πᾶσιν, καὶ ἐν τούτοις χρῆσις". Dasselbe, fährt Clemens fort, lehre uns das Beispiel unseres Körpers. Das Haupt könne nicht ohne die Füße, und die Füße können nicht ohne das Haupt seyn. Die geringsten Glieder seyen dem ganzen Leibe nothwendig. „Πάντα συμπνεῖ, καὶ ὑποταγῇ μιᾷ χρῆται εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον το σῶμα". Eben so verhalte es sich mit dem Leibe Christi. „Σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ. Ὁ ἰσχυρὸς μὴ ἀτημελείτω τὸν ἀσθενῆ, ὁ δὲ ἀσθενὴς ἐντρεπέτω τὸν ἰσχυρὸν, ὁ πλούσιος ἐπιχορηγείτω τῷ πτωχῷ, ὁ δὲ πτωχὸς εὐχαριστείτω τῷ θεῷ, ὅτι ἔδωκεν αὐτῷ, δι᾽ οὗ ἀναπληρωθῇ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα. ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν

αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ᾽ ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς· ὁ ταπεινοφρονῶν μὴ ἑαυτῷ μαρτυρείτω, ἀλλ᾽ ἐάτω ὑφ᾽ ἑτέρου ἑαυτὸν μαρτυρεῖσθαι. ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν“ (c. 38). Ein Jeder möge bedenken, aus welchem Stoffe wir bereitet, und wie wir von Gott in die Welt eingeführt worden sind. Da wir nichts, was wir sind und haben, durch uns sind oder haben, da wir Alles allein der Güte und Gnade Gottes verdanken, vor dem wir nicht nur kein Verdienst, sondern auch Schuld haben, so sey unsere erste Pflicht die, Gott allein „*κατὰ πάντα εὐχαριστεῖν*“, und Stolz und Hochmuth nicht nur die größte Thorheit, sondern auch die größte Sünde.

In diesem Zusammenhange nun, und nachdem er in dieser Weise für die Ordnung und den Frieden, sowie gegen die Unordnung und den Unfrieden sammt deren giftigen Quellen gekämpft hat, fährt der apostolische Vater in der oben von uns angeführten und nun in besondere Betrachtung zu ziehenden Stelle also fort, daß er sagt: „Da wir nun dieses wissen, und hineingeschaut haben in die Tiefen der göttlichen Erkenntniß, so sind wir schuldig, Alles, was der Herr zu thun geboten hat, in gehöriger Ordnung zu thun. Er hat aber geboten, daß die „*προςφοραὶ*“ und „*λειτουργίαι*“ zu festgesetzten Zeiten verrichtet würden; nicht willkührlich oder unordentlich, sondern zur bestimmten Zeit und Stunde. Auch wo und durch welche Personen sie verrichtet werden sollen, hat er selbst durch seinen höchsten Willen bestimmt, damit Alles auf ziemliche, seinem Willen und Wohlgefallen entsprechende Weise geschehe. Diejenigen nun, welche zur festgesetzten Zeit ihre Opfer darbringen, sind ihm wohlgefällig und selig; denn indem sie den Vorschriften des Herrn folgen, fehlen sie nicht. Dem Hohenpriester kommen bestimmte eigenthümliche Verrichtungen zu; ein anderer eigener Wirkungskreis ist den Priestern angewiesen, und wieder andere bestimmte Dienstleistungen liegen den Leviten ob. Der Laie ist an die Ordnungen des Laienstandes gebunden. Jeder von euch, ihr Brüder, opfere Gott Dank nach seiner eigenen Berufsstellung in heiliger

Würde mit gutem Gewissen und so, daß er über die bestimmte Regel seines Dienstes nicht hinausgeht. Nicht überall, ihr Brüder, werden die täglichen Opfer dargebracht, oder die Bittopfer, oder die Sünd- und Schuldopfer, sondern in Jerusalem allein; und auch da wieder nicht überall, sondern am Altare vor dem Tempel, nachdem das Opfer zuerst durch den Hohenpriester und die vorhin genannten Liturgen geprüft worden ist. Diejenigen nun, welche gegen die Erklärung seines Willens handeln, haben den Tod zur Strafe. Ihr sehet also, Brüder, je größerer Erkenntniß wir gewürdiget worden sind, destó größerer Gefahr unterliegen wir".

Es fragt sich nun, wie wir diese allerdings schwierige Stelle zu verstehen, und was wir als ihren eigentlichen Lehrgehalt zu betrachten haben. Döllinger („Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Mainz 1826. S. 102") führt die Worte unvollständig an, und scheint Alles als unmittelbar von der christlichen Cultusordnung gesagt zu verstehen. Zu „τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι — τοῖς λαϊκοῖς προςτάγμασιν δέδεται" bemerkt er: „Diese aus dem alten Bunde übergetragenen Benennungen zeigen, daß Clemens ein wahrhaftes christliches Priesterthum, also ein Opfer annahm. Man hat behauptet, diese Stelle sey nur vom jüdischen Priesterthum zu verstehen; aber wie läßt sich denken, daß Clemens hier, wo er Christen über ihre gegenwärtigen Pflichten belehren will, nur von dem ausgestorbenen jüdischen Institute rede?" — Aber hat denn, so fragen wir, der genannte katholische Schriftsteller, welcher hierin freilich nur die hergebrachte Interpretationsweise seiner Kirche befolgt und in die Fußstapfen seiner Vorgänger tritt, die von ihm nicht mit angeführten folgenden Worte: „οὐ πανταχοῦ, ἀδελφοί, προςφέρονται θυσίαι ἐνδελεχισμοῦ, ἢ εὐχῶν, ἢ περὶ ἁμαρτίας καὶ πλημμελίας, ἀλλ' ἐν Ἱερουσαλὴμ μόνῃ· κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ - - καὶ τῶν προειρημένων λειτουρῶν" gar nicht gelesen? Oder wenn er sie las, wie konnte es ihm entgehen, wie konnte er es sich verhehlen, daß diese Worte zum Ganzen in demselbigen Verhältnisse stehen, wie die von ihm angeführten und besprochenen? Wenn der Satz: „τῷ γὰρ ἀρχιε-

ρεῖ ἴδιαι κ. τ. λ." mit aus dem alten Bunde übergetragenen Benennungen unmittelbar nicht von der jüdischen, sondern von der christlichen Cultusverfassung spricht, so muß dasselbe von dem anderen Satze: „οὐ πανταχοῦ κ. τ. λ." um so mehr auch gelten, als dieser mit den Worten: „διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν" außer dem sonstigen unzerreißlichen Zusammenhang offenbar auch noch ausdrücklich auf jenen sich zurückbezieht. Auf was nun aber im christlichen Cultus sollte sich die „aus dem alten Bunde übergetragene Benennung" „Ἰερουσαλὴμ" beziehen, und wie sollte Clemens von den christlichen Opfern haben sagen können, daß sie nicht überall, sondern nur in Jerusalem, und auch in dieser Stadt wieder nicht an jedem Orte, sondern nur im Tempelvorhofe am Altare dargebracht werden? — Wenn also irgend etwas klar seyn kann, so ist das klar, daß von „aus dem alten Bunde übergetragenen Benennungen", und mithin auch von einer Description der christlichen Cultusverfassung in unserer Stelle durchaus nicht die Rede seyn kann. Clemens ist eben so hier, wie anderwärts, weit entfernt davon, die Vorsteher der christlichen Gemeinden Hohenpriester, Priester und Leviten zu nennen. Er weiß und spricht in seinem ganzen Briefe überall nur von Bischöfen oder Presbytern und Diakonen. Ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι sind bei ihm wenigstens noch nicht dem Namen und einer bestimmt abgegränzten äußeren Stellung nach unterschieden, wenn gleich die ersten noch unsicheren Spuren des später ausschließlich so genannten Bischofsamtes vielleicht in den „δεδοκιμασμένοι" oder „ἐλλόγιμοι ἄνδρες", welche c. 44 erwähnt werden, gesucht werden dürfen. Die protestantischen Schriftsteller und namentlich Gieseler (Kirchengeschichte Bd. I. S. 142) haben also ganz Recht, wenn sie behaupten, daß in unserer Stelle zunächst nur von der alttestamentlichen Verfassung die Rede sey, und es ist kein Grund vorhanden, mit Neander (Kirchengeschichte Bd. I. S. 301) eine im hierarchischen Interesse der späteren Zeit vorgenommene Interpolation zu vermuthen. Aber eben so gewiß ist auf der anderen Seite freilich auch wieder, daß unsere Stelle

von der alttestamentlichen Verfassung nicht ohne Beziehung auf die christliche und als von einem „ausgestorbenen jüdischen Institute" handelt. Die Art, wie Clemens von dem jüdischen Priesterthum und Opferdienst als von einer noch gegenwärtigen Sache spricht, ist einer der Hauptbeweise für das hohe Alter seines Briefes, und berechtigt vielleicht sogar zu der Annahme, daß derselbe noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sey. Wenigstens muß er zu einer Zeit geschrieben seyn, wo die nothwendigen bleibenden Folgen jenes Ereignisses in Beziehung auf den alttestamentlichen Cultus noch nicht zu allgemeinerem und bestimmterem Bewußtseyn gelangt waren. — Unsere Stelle ist also von der Art, daß wir in ihr nur eine bedeutungs- und beziehungsvolle Hinweisung auf die alttestamentliche Cultusverfassung erblicken können, eine solche aber auch nothwendig in ihr anerkennen müssen. Es handelt sich nicht um eine „Uebertragung" der alttestamentlichen Benennungen und Bestimmungen auf die Personen und Akte des christlichen Cultus, wohl aber um eine Anwendung, welche von den ersteren in Beziehung auf letztere gemacht wird. Nachdem Clemens den Satz, daß wir Alles, was Gott zu thun geboten hat, nur dann nach seinem Willen und ihm wohlgefällig thun, wenn es „τάξει", oder, wie der Apostel Paulus sagt, „εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν" geschieht, im Bisherigen mit allen möglichen allgemein-sittlichen und christlich-religiösen Gründen bewiesen hat, kann er es nicht unterlassen, zur weiteren Begründung und zur Herbeiführung einer größeren Evidenz desselben für seine Leser auch noch auf die desfallsigen positiven Erklärungen des göttlichen Willens in dem dem alttestamentlichen Bundesvolke gegebenen Gesetze zu verweisen. Mit dieser Verweisung will er nichts erweisen, als daß die „τάξις" im göttlichen Willen wirklich nothwendig begründet ist; und zugleich will er an einem gewichtvollen Beispiele darthun, worauf diese „τάξις" sich bezieht und worin sie besteht, nämlich, daß sie nicht ohne Festsetzung und Festhaltung bestimmter Zeiten, bestimmter Personen und bestimmter Oerter für die gemeinsamen gottesdienstlichen Verrichtungen bestehen kann. Seine

Gegner sind solche, welche das Princip der christlichen Freiheit mißverstanden und es im Widerspruche mit den Principien der Ordnung, Wohlanständigkeit und Gemeinsamkeit, welche ihm nebst dem Principe der Wahrheit doch erst seinen positiven Inhalt und seine nähere Bestimmung geben, geltend machen wollten. Er bemerkt daher, daß Gott seinen Haß der Unordnung bereits im alten Bunde bestimmt zu erkennen gegeben, und nicht blos die Darbringung von Opfern und die Verrichtung von gottesdienstlichen Funktionen überhaupt geboten, sondern auch alle Willführ davon ferne gehalten und bestimmte Zeiten, zu welchen, bestimmte Personen, durch welche, und bestimmte Oerter, an welchen sie geschehen sollten, festgesetzt habe. Nur diejenigen, welche in demüthiger Unterwerfung unter den göttlichen Willen Alles in der von Gott gewollten Weise thäten, bezeichne das Gesetz als Gott wohlgefällig, den Uebertretern der göttlichen Ordnung drohe es mit dem Tode als mit der von ihnen wohlverdienten Strafe. Daraus zieht nun Clemens am Ende den Schluß, daß wir Christen vor der Gefahr der Sünde um so mehr uns hüten müssen, je höherer Erkenntniß wir gewürdiget worden sind. Die „γνῶσις“, von welcher er spricht, ist nicht etwa blos eine genauere Kenntniß der Bestimmungen des göttlichen Gesetzes, sie ist die Erkenntniß des gnädigen Willens und Rathschlusses Gottes zu unserer Seligkeit. Durch diese Erkenntniß, will Clemens sagen, ist uns das Joch eines blinden und knechtischen Gehorsams (das „jugum necessitatis“, von dessen Aufhebung im Briefe des Barnabas die Rede ist,) abgenommen; wir sind zu einem selbstbewußten, freien und kindlichen Gehorsam berufen. Aber wenn wir unsere Freiheit, statt zum freien und freudigen Dienste Gottes nach Maßgabe der Erkenntniß, welcher wir gewürdiget sind, zum Deckmantel unserer Bosheit und als Freibrief für die unordentlichen und selbstsüchtigen Neigungen unserer Herzen gebrauchen, so ist unsere Schuld und Strafwürdigkeit um so größer. — Der apostolische Vater ist weit entfernt davon, die einzelnen Bestimmungen des levitischen Gesetzes als noch für die Christen gültig zu betrachten. Dieses Gesetz ist durch Christum,

wie erfüllt, so auch aufgehoben, ohne daß ein neues an seine Stelle trat; aber es ist nicht aufgehoben worden, ohne daß es seiner ewigen Substanz nach bewahrt blieb. Diese Substanz aber besteht in nichts Anderem, als in der Offenbarung, daß Gott nicht ein Gott der Unordnung, sondern der Ordnung ist, und daß, wie der Apostel sagt, nur das vor ihm wohlgefällig seyn kann, was mit Verleugnung aller Selbstsucht, aller Hoffahrt und alles Dünkels im Frieden und in der Eintracht der Liebe und der Demuth, „*εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν*“ geschieht. Sind den Christen ihre heiligen Zeiten, Oerter und Personen nicht durch ein neues göttliches Ceremonialgesetz vorgeschrieben, so ist dies nur darum geschehen, weil sie eines solchen nicht mehr bedürfen, weil ihre „*γνῶσις*“, ihre Einsicht in die innere Nothwendigkeit, sie in den Stand gesetzt hat, Alles das, was zur Ordnung eines gemeinsamen Lebens im Glauben und in der Gottseligkeit gehört, richtig aufzufinden und aus freier Ueberzeugung zu befolgen. — Da es nur die Ordnung hinsichtlich der Berufsstellung der einzelnen Personen im christlich-kirchlichen Gemeinleben war, wogegen die Korinther im Dünkel einer mißverstandenen Freiheit sich aufgelehnt hatten, so macht Clemens weder von den „*ὡρισμένοις καιροῖς*“, noch von dem „*ποῦ*“ auf sie eine besondere Anwendung, wohl aber von dem, was das alttestamentliche Gesetz hinsichtlich der Frage: „*διὰ τίνων*“ bestimmt hatte. „*Ἕκαστος ὑμῶν, ἀδελφοί,* folgert und ermahnt er, *ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω τῷ θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι*“. Wodurch ein Jeder sein „*ἴδιον τάγμα*“, den „*ὡρισμένος τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανὼν*“ bestimmt sehen muß — nämlich nicht etwa durch das levitische Gesetz des alten Bundes, sondern durch das Beispiel und die zweckbewußten, innerlich nothwendigen Anordnungen der Apostel, — das zeigt Clemens im Folgenden umständlich. Er sagt, daß die Apostel, welche von Christus, wie Christus von Gott, zur Verkündigung des Evangeliums gesendet waren, „*κατα χώρας*

καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν". Indem sie dies thaten, hätten sie nicht „καινῶς" gehandelt; denn Jes. LX, 17. heiße es: „καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει"; und es sey also nothwendig gewesen, wenn der „ἔρις" in der christlichen Gemeinde vorgebeugt werden sollte. „Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν — lesen wir daher c. 44 — διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς· διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους, καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετὰ ταπεινοφροσύνης ἡσύχως καὶ ἀβαναύσως, μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων, τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας. Ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. — Ὁρῶμεν γάρ, ὅτι ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε καλῶς πολιτευομένους ἐκ τῆς ἀμέμπτως αὐτοῖς τετιμημένης λειτουργίας. φιλόνεικοι ἔστε, ἀδελφοί, καὶ ζηλωταὶ περὶ (μὴ) ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν". — Wie sollte Jemand bei solchen Worten an die Einsetzung und Einführung eines neuen ceremonialgesetzlichen Priesterthums durch die Apostel denken können?! Wo sagt denn Clemens, daß in der Kirche ein Amt fortwährender gesetzlicher Heilsvermittelung und priesterlicher Intercession für die einzelnen Gläubigen nothwendig sey, daß zur Ausübung dieses Amtes eine besondere göttliche Vollmacht und Befähigung gehöre, und daß im Besitz dieser Vollmacht und Befähigung nur diejenigen seyn können, auf welche sie von den Aposteln oder ihren Nachfolgern in

legitimer Weise übertragen worden sey? Er leitet das Amt der Presbyter und Diakonen allerdings von apostolischer Einsetzung ab, und erkennt in seinem Bestehen eine nothwendige Ordnung; aber die Nothwendigkeit, welche er geltend macht, ist keine ceremonialgesetzliche, sondern eine solche, welche auf dem allgemeinen göttlichen Gesetze der Ordnung und auf dem Bedürfniß der Gemeinde beruht. Nicht darum erscheint ihm das geordnete Bestehen und die unangetastete Wirksamkeit des genannten Amtes als nothwendig, weil außerdem eine gültige und wirksame Verwaltung der Gnadenmittel und also auch eine Möglichkeit der Heilserlangung und des Seligwerdens für die Einzelnen gar nicht vorhanden wäre, sondern darum, weil ohne die Anerkennung und Festhaltung der fraglichen Ordnung die *ἀταξία* und *ἔρις* unvermeidlich, ein ruhiges, friedliches und gedeihliches Gemeindeleben unmöglich wäre. Döllinger hat also ganz Unrecht, wenn er unseren apostolischen Vater als einen Zeugen für das Priesterthum seiner Kirche geltend machen will.

Aber, wird man vielleicht sagen, wenn auch Clemens den Presbytern und Diakonen keine ausschließliche göttliche Vollmacht zu einer nothwendigen priesterlichen Heilsvermittelung für die einzelnen Gläubigen zuschreibt, wenn er auch die Benennungen und Bestimmungen des levitischen Gesetzes auf sie nicht überträgt und sie nirgends selbst Priester nennt, so ist doch soviel gewiß, daß er von Opfern der Christen weiß und die Funktionen der Vorsteher der Gemeinden als priesterliche bezeichnet. Dies können, dies wollen wir im Allgemeinen nicht leugnen. Zwar auf den Gebrauch der Ausdrücke „*λειτουργία*“ und „*λειτουργεῖν*“ darf man sich nicht berufen; denn diese bezeichnen bei Clemens nichts weniger, als eine eigenthümlich priesterliche Funktion. Sie werden in demselben allgemeinen Sinne vom Dienste Gottes in der Gemeinde und vom Gemeindedienste (*λειτουργήσαντας — τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ*) überhaupt gebraucht, wie im neuen Testamente; c. 8. werden die Propheten wegen ihrer Predigt der Buße zur Vergebung der Sünden „*λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*“ genannt, und eben so wird im folgenden Capitel dem

Noah eine „λειτουργία“ zugeschrieben. Mit nicht größerem Rechte würde man sich auf das „προσφορὰς καὶ λειτουργίας“ in der besprochenen Stelle c. 40. berufen, weil da, wie wir gesehen haben, zunächst nur von der beispielsweise angeführten alttestamentlichen Verfassung die Rede ist. Aber c. 36. wird Christus mit Beziehung auf die vorher erwähnte Bibelstelle: „θυσία αἰνέσεως δοξάσει με κ. τ. λ.“ — „ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν, προστάτης καὶ βοηθὸς τῆς ἀσθενείας ἡμῶν“ genannt, und c. 44. werden die mit Unrecht entsetzten Vorsteher als „ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντες τὰ δῶρα“ bezeichnet.

Es fragt sich also nun, was für Opfer wir uns unter den „προσφοραῖς“ und „δώροις“ hier zu denken haben.

Döllinger bemerkt ganz kurz: „Hier bezeichnet προσφέρειν ohne Zweifel das Darbringen des eucharistischen Opfers; für einen Bischof oder Presbyter (denn auch diese scheinen hier zur ἐπισκοπὴ gerechnet zu werden) gab es keine προσφορὰ, als dieses Opfer. Τὰ δῶρα oder δῶρον wird die Eucharistie bei den Alten sehr häufig genannt“. — In diesen Aussagen erscheint Wahres und Falsches auf eine seltsame Weise gemischt. Allerdings ist von einem eucharistischen Opfer die Rede, wie wir besonders aus dem Anfange des 41. Cap. schließen können, wo es heißt: „Ἕκαστος ὑμῶν, ἀδελφοὶ, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι“. Aus diesen Worten ersieht man zugleich, daß das „εὐχαριστεῖν“ oder die Darbringung des eucharistischen Opfers eben so sehr als ein wirklicher Gemeindeakt, als ein Akt, bei welchem alle einzelnen Gemeindeglieder in ihrer Weise fungirten, denn als ein solcher zu denken ist, bei welchem nicht Alle unterschiedslos und in gleicher Weise selbstthätig auftraten. Daß den Bischöfen oder Presbytern (die Presbyter werden nicht zur ἐπισκοπὴ mit gerechnet, wie Döllinger meint, sondern die ἐπισκοπὴ bildet das Amt und die Funktion der Presbyter, welche daher unterschiedslos bald ἐπίσκοποι, bald πρεσβύτεροι hier, wie in der heiligen Schrift, ge-

nannt werden) und den Diakonen dabei eine ganz andere Aktivität zukam, als den übrigen Gemeindegliedern, geht aus Allem, was Clemens sagt, klar und deutlich hervor. Aber ein eucharistisches Opfer der christlichen Gemeinde, bei welchem die Vorsteher der Gemeinde besondere auszeichnende Funktionen haben, ist darum noch nicht, wie Döllinger falsch zu schließen scheint, das eucharistische Opfer der späteren katholischen Kirche. — Wohl werden die Ausdrücke „*τὰ δῶρα*“ und „*τὸ δῶρον*“ bei Späteren wirklich zur Bezeichnung der Abendmahlselemente gebraucht; aber einerseits ist der spätere Sprachgebrauch nicht ohne Weiteres auf den Clemens von Rom überzutragen, und andererseits hätte sich Döllinger doch vor Allem fragen sollen, woher es kam, daß die Abendmahlselemente *δῶρα* genannt wurden.

Fragen wir das neue Testament, dessen Schriftstellern Clemens hinsichtlich seines Sprachgebrauches am nächsten stehen muß, so finden wir, daß des *εὐχαριστεῖν* und der Opfer der Christen überhaupt hier oft Erwähnung geschieht. Die Christen sind: „*ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας, εὐπροσδέκτους τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ (1 Petr. II, 5). Sie sollen „*παραστῆσαι τὰ σώματα ἑαυτῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν αὐτῶν*“ (Röm. XII, 1.), sollen „*δοξάζειν τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι καὶ ἐν τῷ πνεύματι ἑαυτῶν, ἅτινά ἐστι τοῦ θεοῦ*“ (1 Cor. VI, 20.), sollen „*ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζειν τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ (Röm. XV, 6.), sollen „*λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες ἐν τῇ καρδίᾳ τῷ κυρίῳ, εὐχαριστεῖν πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ (Eph. V, 19. 20.), und Alles, was sie thun, „*ἐν λόγῳ, ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ ποιεῖν, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ πατρὶ δι' αὐτοῦ*“ (Col. III, 17). Insbesondere sollen sie keine Speise zu sich nehmen, ohne Gott dafür zu danken und zu loben (Röm. XIV, 6. vgl. Apostelgesch. II, 46. 47; XXVII, 35); denn die Speisen sind von Gott geschaffen „*εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας*

τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν· πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν, οὐδὲν ἀπόβλητον, μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως" (1 Tim. IV, 3—5). Mit dem **Gebetsopfer** tritt sodann im neuen Testamente überall die Ausübung der **Wohlthätigkeit** in der innigsten Verbindung auf (Apostelgesch. X, 2. 4. 31.). Wie das „*ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν*" eine „*θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ*" genannt wird (Jak. I, 27), so betrachtet der Apostel Paulus alle Liebesgaben, welche er von christlichen Gemeinden für sich oder für die Armen empfangen hat, als von Dankbarkeit gegen Gott zeugende und zur Verherrlichung des Namens Gottes dienende, gottwohlgefällige Opfer. „*Πεπλήρωμαι* — schreibt er den Philippern IV, 18 — *δεξάμενος παρὰ Ἐπαφροδίτου τὰ παρ᾽ ὑμῶν, ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ θεῷ*", und 2 Cor. IX, 12 „*ὅτι ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης οὐ μόνον ἐστὶ προσαναπληροῦσα τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ περισσεύουσα διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν τῷ θεῷ*". Endlich Hebr. XIII, 15. 16 heißt es, nachdem zuvor gesagt war: „*Ἔχομεν θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες*", — „*δι᾽ αὐτοῦ (Ἰησοῦ) οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντὸς τῷ θεῷ, τουτέστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός*".

Es erhellt hieraus, welch' guten biblischen Grund die ersten Christen hatten, ihr *εὐχαριστεῖν* mit **Worten** und mit **Werken**, ihre **Gebete**, so wie ihre „*εὐποιΐα καὶ κοινωνία*" als Gott gebührende und Gott wohlgefällige Opfer zu betrachten. Zugleich wissen wir aus dem neuen Testamente auch schon, daß das Loben und Danken der ersten Christen ein kirchlich gemeinsames war, daß nicht Alle bei demselben unordentlich durch einander oder zusammen sprachen, sondern daß immer Einer im Namen aller laut betete; und es kann keinem Zweifel unterliegen,

daß dieses stellvertretende Lautbeten vorzugsweise Sache der Vorsteher, das Amensprechen Sache der Gemeinde war (1 Cor. XIV, 16). Weiter lehrt uns schon das neue Testament, daß das gemeinsame Loben und Danken der Gemeinde durch das Organ ihrer Vorsteher mit dem gemeinsamen Nehmen der Speise, mit der gemeinsamen Feier des „κυριακὸν δεῖπνον“ oder des heiligen Abendmahls in besonderer Verbindung stand (Apostelgesch. II, 42. 46. 47.), und daß bei dieser Handlung auch die „κοινωνία“ und „εὐποιΐα“ der Gemeinde ganz besonders sich bethätigte (1 Cor. XI, 20—22). Die Bedürfnisse des gemeinsamen Mahles wurden bekanntlich immer von den freiwilligen Gaben der Gemeindeglieder genommen, und bei der Neigung, welche die Christen von Anfang an zeigten, ihre Wohlthätigkeit nicht als Privat-, sondern als Gemeindesache zu behandeln, und daher nicht sowohl in eigener Person, als durch ihre Vorsteher auszuüben (Apostelgesch. IV, 34. 35. VI, 1—4. XI, 29. 30.), bei der Aufforderung des Apostels, „κατὰ μίαν σαββάτων“ für die Armen zu Jerusalem beizusteuern (1 Cor. XVI, 2), und bei der öfters wiederholten Erinnerung, daß die Diener des Evangeliums auch vom Evangelium leben sollen (1 Cor. IX, 13. 14. 2 Cor. IX, 8), läßt sich gewiß nicht anders annehmen, als daß mit den zunächst für die Agapen und die Abendmahlshandlung bestimmten Gaben frühzeitigst auch die anderen, welche für den Zweck der Armenunterstützung und der Unterhaltung der Kirchendiener gegeben wurden, in gottesdienstliche Verbindung traten. Alles nun, was von den Gemeindegliedern in dieser Weise für den Zweck des Dienstes Gottes in der Gemeinde gegeben wurde, wurde nicht unbiblisch als Gott gegeben betrachtet. Als ein Gott gebührendes Lob- und Dankopfer brachten es die Einzelnen dar, indem sie es ihren Vorstehern einhändigten; und diese wieder brachten es in gleicher Weise Gott dar, indem sie Lob- und Dankgebete darüber sprachen und es für liturgische oder Armenzwecke verwendeten. Das „εὐχαριστεῖν“, das offerre fand also von Seiten Aller in der Gemeinde statt; aber es geschah nicht von Allen in gleicher Weise. Daher sagt denn auch Clemens: „ἕκαστος ἐν τῷ

ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω θεῷ". Jeder lobe, preise, danke und diene Gott mit der Gabe, die er empfangen hat, und nach Maßgabe der Stellung, welche ihm im geordneten Gemeindeleben angewiesen ist. Wenn demnach die Korinthischen *ἐπίσκοποι* oder *πρεσβύτεροι* ihrer besonderen Funktion nach als „*προσενεγκόντες τὰ δῶρα*" bezeichnet werden, so bedeutet *προσφέρειν* hier allerdings etwas Anderes, als wenn es von den einzelnen Gemeindegliedern gebraucht wird. Der Akt der Darbringung ist ein verschiedener; aber deshalb ist nicht auch das Dargebrachte selbst ein Anderes. „*Τὰ δῶρα*" sind und bleiben die Oblationen der Gemeindeglieder, und den Vorstehern der Gemeinde kommt ein *προσφέρειν* derselben im engeren Sinne nur insoferne ausschließlich zu, als sie die liturgischen Gebete, unter welchen diese Gaben vor Gott gebracht werden sollten, zu sprechen und für die rechte Verwendung derselben zum Dienste Gottes zu sorgen hatten. Da diese Verwendung, wie wir gesehen haben, nicht blos für den Zweck der Agapen und der Abendmahlshandlung, sondern auch für den der Armenpflege und der Versorgung des liturgischen Personales geschehen sollte, so leuchtet ein, daß die Funktion des „*προσφέρειν τὰ δῶρα*" allerdings eine wichtige und verantwortungsvolle war, und daß Clemens auf das „*ἀμέμπτως*" und „*ὁσίως*" dabei nicht ohne Grund ein ganz besonderes Gewicht legt; wie wir denn deshalb auch in der Constit. apost. III, 13 verzeichneten Gebetsformel für die Wittwen lesen: „*καὶ τὸν ἐπίσκοπόν μου τὸν καλῶς σοι λειτουργήσαντα καὶ διδάξαντα εὔκαιρον ἐλεημοσύνην γυμνῇ τῇ συγγήρῳ μου γίνεσθαι*" *κ. τ. λ.* Wenn in irgend einer Hinsicht die Presbyter leicht einen gerechten Vorwurf auf sich laden und die Gemeinde zur Auflehnung wider sich reizen konnten, so war dies gewiß hier der Fall. Entstand ja doch selbst wider die Apostel zu Jerusalem ein „Murmeln" in diesem Betreff (Act. VI, 1 ff.)!

Eingedenk dieser Gefahr suchen daher die genannten apost. Constit. derselben dadurch vorzubeugen, daß sie nicht blos einerseits dem Bischof die größte Gewissenhaftigkeit hinsichtlich der Ver-

wendung und Vertheilung der Oblationen zur Pflicht machen, sondern ihn andererseits auch über jede menschliche Controle und Verantwortung erheben. Sie sprechen es mit der größten Entschiedenheit aus, daß den Laien nur das *διδόναι*, das *οἰκονομεῖν* aber ausschließlich und allein dem Bischof zukomme, daß dieser hinsichtlich der rechten Ausübung dieser Funktion allein Gott verantwortlich sei, und daß Niemand sein Thun erspähen, seine Wirksamkeit controliren wollen solle.

Ueberhaupt lernen wir das, was wir in der heiligen Schrift und bei Clemens in seinen Keimen und ersten Anfängen erblicken, seiner späteren, freilich schon hierarchisch und ceremonialgesetzlich ausgearteten, Entwickelung nach aus den sogenannten apostolischen Constitutionen genauer kennen. Hier heißt es nämlich L. II, c. 27. „*ὡς οὖν οὐκ ἦν ἐξὸν ἀλλογενῆ, μὴ ὄντα λευίτην, προσενέγκαι τι ἢ προσελθεῖν εἰς τὸ θυσιαστήριον ἄνευ τοῦ ἱερέως, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε. εἰ δέ τις ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου ποιεῖ τι, εἰς μάτην ποιεῖ αὐτό· οὐ γὰρ αὐτῷ εἰς ἔργον λογισθήσεται. — προσήκει οὖν καὶ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ, τὰς θυσίας ὑμῶν ἤτοι προσφορὰς τῷ ἐπισκόπῳ προσφέρειν ὡς ἀρχιερεῖ, ἢ δι᾽ ἑαυτῶν ἢ διὰ τῶν διακόνων. οὐ μὲν δὲ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἀπαρχάς καὶ τὰς δεκάτας καὶ τά ἑκούσια αὐτῷ προσάγετε· αὐτὸς γὰρ γινώσκει τοὺς θλιβομένους, καὶ ἑκάστῳ δίδωσι πρὸς τὸ ἁρμόζον, ὅπως μὴ εἷς δὶς ἢ πλειστάκις τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἢ τῇ αὐτῇ ἑβδομάδι λαμβάνῃ, ἕτερος δὲ οὐδὲν ὅλως.*“ Ferner c. 34. „*διὸ τὸν ἐπίσκοπον στέργειν ὀφείλετε ὡς πατέρα, φοβεῖσθαι ὡς βασιλέα, τιμᾶν ὡς κύριον, τοὺς καρποὺς ὑμῶν καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν ὑμῶν εἰς εὐλογίαν ὑμῶν προσφέροντες αὐτῷ, τὰς ἀπαρχὰς ὑμῶν καὶ τὰς δεκάτας ὑμῶν καὶ τὰ ἀφαιρέματα ὑμῶν καὶ τὰ δῶρα ὑμῶν διδόντες αὐτῷ ὡς ἱερεῖ θεοῦ. — καὶ ἔσται σοι ἡ προσφορά σου δεκτὴ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας κυρίῳ τῷ θεῷ σου, καὶ εὐλογήσει κύριος τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου, καὶ πληθυνεῖ τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς σου· ἐπείπερ εὐλογία εἰς κεφαλὴν τοῦ μεταδιδόν-*

τος." Und weiter c. 35. — „σὲ μὲν γαρ διδόναι προσήκει, οἰκονομεῖν δὲ ἐκεῖνον, ἅτε οἰκονόμον καὶ διοικητὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων." Von groben und unbußfertigen Sündern sollen keine Gaben angenommen werden, denn „βδελυκταὶ αἱ τούτων θυσίαι παρὰ θεῷ" (L. IV, c. 6.), und zu fliehen seyen „δυσσυνειδήτοι εἰς τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ εἰσφοραί" (c. 7.). Die Bischöfe sollen sich zeigen „μὴ ὡς ἀλλοτρίοις, ἀλλ' ὡς ἰδίοις τοῖς τοῦ θεοῦ δόμασι χρώμενοι, ὡς ἀγαθοὶ οἰκονόμοι καθεστῶτες, ὡς μέλλοντες ἀπαιτεῖσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ τὸν λόγον. — Μὴ τοῖς κυριακοῖς ὡς ἀλλοτρίοις κεχρήσθω, heißt es, ἀλλὰ μεμετρημένως· — τὰ διδόμενα κατ' ἐντολὴν θεοῦ τῶν δεκατῶν καὶ τῶν ἀπαρχῶν ὡς θεοῦ ἄνθρωπος ἀναλισκέτω· τὰ εἰςφερόμενα ἐπὶ προφάσει πενήτων ἑκούσια καλῶς οἰκονομείτω ὀρφανοῖς καὶ χήραις καὶ θλιβομένοις καὶ ξένοις ἀπορουμένοις, ὡς ἔχων θεὸν λογιστευτὴν τούτων, τὸν ἐγχειρίσαντα αὐτῷ ταύτην τὴν οἰκονομίαν" (L. II, c. 24. 25.).

Wie nach den apostol. Constitutionen die Gaben dem Bischof als dem Priester Gottes eingehändiget werden, und dieser sie opfert und Gott darbringt mittelst des über ihnen gesprochenen Gebetes, so werden sie weiter auf einen Altar Gottes gebracht, indem sie zum Unterhalte der in unverschuldeter Noth und Armuth Lebenden verwendet werden. Die Wittwen und Waisen, so wie alle diejenigen, welche für ihren Unterhalt nicht selbst sorgen können, werden wiederholt das „θυσιαστήριον" der Gemeinde genannt, weil einerseits die „θυσίαι" der Gemeinde für sie bestimmt sind und andrerseits fortwährende Gebetsopfer von ihnen dafür Gott dargebracht werden sollen (L. II, 26. III, 6. 7. 8. 13. 14. IV, 3.).

Es ist also nach allem Bisherigen durchaus kein Grund vorhanden, bei den Worten: „προςενεγκόντας τὰ δῶρα", welche wir bei Clemens von Rom lesen, im Allgemeinen an etwas Anderes, als an die Verwaltung des liturgischen Gebetsdienstes in Beziehung auf die Oblationen der Gemeinde und an die Verwendung dieser zu gottesdienstlichen und gottwohlgefälligen Zwecken zu denken. Die besondere Beziehung auf die Abendmahlshand-

lung als den Mittel- und Gipfelpunkt des eucharistischen Handelns der Christen soll nicht geleugnet, aber die ausschließliche Beziehung darauf kann nicht zugestanden werden. Zu den fraglichen *δώροις* gehören allerdings auch die Abendmahlselemente, denn diese wurden, wie gesagt, von den Oblationen der Gemeinde genommen; aber es ist nicht wahr, daß, wie Döllinger vorgibt, diejenige Funktion des *προςφέρειν*, welche den Bischöfen oder Presbytern ausschließlich zukam, an ihnen allein geübt wurde; und noch weniger ist das wahr, was er wenigstens zu verstehen gibt, daß sie als Leib und Blut Christi Gott priesterlich dargebracht wurden. Die Abendmahlselemente würden später nicht vorzugsweise *τὰ δῶρα* genannt worden seyn, wenn sie nicht ursprünglich von den Oblationen der Gemeinde genommen worden wären und als Repräsentanten derselben, als materielles Substrat der *εὐχαριστία* der Gemeinde gedient hätten. Was die Gemeinde im Abendmahl von Gott zum sakramentlichen Genuß empfängt, ist etwas von dem, was sie zuvor Gott selbst als Dankopfer darbringt, durchaus Verschiedenes. Das eigentliche Opfer der Christen ist das Opfer ihrer Herzen und ihres Wandels, und die Bethätigung dieses Opfers besteht, wie der Hebräerbrief sagt, einerseits in den „*καρποὶ χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ*", andrerseits in der „*εὐποιΐα καὶ κοινωνία.*" Daher heißt es *Constit. app.* L. II, 53. „*δῶρον δὲ ἔστιν θεῷ ἡ ἑκάστου προςευχὴ καὶ εὐχαριστία*"; und c. 25. „*αἱ τότε θυσίαι, νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι· αἱ τότε ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα, νῦν προςφοραὶ αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προςφερόμενοι κυρίῳ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντος.*" Und in Uebereinstimmung damit sagt unser Clemens c. 52. „*Ἀπροςδεὴς δεςπότης ὑπάρχει τῶν ἁπάντων, οὐδὲν οὐδενὸς χρῄζει, εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ· φησὶν γὰρ ὁ ἐκλεκτὸς Δαβίδ· ἐξομολογήσομαι τῷ κυρίῳ καὶ ἀρέσει αὐτῷ ὑπὲρ μόσχον νεόν κέρατα ἐκφέροντα καὶ ὁπλάς· ἰδέτωσαν πτωχοὶ καὶ εὐφρανθήτωσαν. καὶ πάλιν λέγει. θῦσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως καὶ ἀπόδος τῷ ὑψίστῳ τὰς εὐχάς σου·*

καὶ ἐπικάλεσαί με ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς σου καὶ ἐξελοῦμαί σε καὶ δοξάσεις με· θυσία γὰρ τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον."

---

3. Ignatius von Antiochien.

Gehen wir nun weiter zu Ignatius von Antiochien über, so tritt uns aus dessen sieben Briefen*) als höchst beachtenswerthe Erscheinung fürs Erste das entgegen, daß er, obwohl der eifrigste Verfechter des zu seiner Zeit, in Asien wenigstens, überall schon bestehenden Episkopates und der stärkste Lobredner einer einheitlichen bischöflichen Gewalt, doch nirgends für diesen seinen Zweck das levitische Gesetz des alten Bundes zu Hilfe nimmt. Er hätte dies offenbar thun müssen, wenn er die hierarchische Ordnung aus dem Gesichtspunkte der späteren katho-

*) Wenn wir unsere Betrachtung fortwährend auf alle sieben Briefe erstrecken, so thun wir dies in der Ueberzeugung, daß die von Bunsen („Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hamburg 1847") aufgestellte und von Ritschl („Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850") adoptirte Hypothese, welche nur das von Cureton herausgegebene altsyrische Excerpt aus den drei Briefen an den Polykarp, an die Ephesier und an die Römer als ächt anerkennen will, keine weitere Beachtung verdient und durch Denzinger, Uhlhorn und Andere bereits hinreichend widerlegt worden ist. Uebrigens würde es unserer polemischen Tendenz nur zum Vortheile gereichen, wenn wir auf die Bunsen'sche Annahme eingehen könnten. Der Streit würde dadurch sehr vereinfacht werden, indem sein Objekt fast ganz wegfiele und nur eine einzige auf die Opferidee bezügliche Stelle übrig bliebe, nämlich die ad Rom. II., wo es heißt: *λιτανεύσατε τὸν κύριον ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων* (der wilden Thiere) *θεοῦ θυσία εὑρεθῶ.*

lischen Kirche betrachtet, und in den Bischöfen und Presbytern ausschließliche Inhaber eines göttlichen Privilegiums zu ceremonialgesetzlicher priesterlicher Heilsvermittelung für die Gläubigen gesehen hätte. Aber nirgends nennt er die von ihm so hoch erhobenen Bischöfe Hohenpriester, nirgends die Presbyter Priester, nirgends die Diakonen Leviten, oder vergleicht auch nur die Stellung und Funktion der Einen mit der der Andern. „Ἀρχιερεὺς“ heißt bei ihm blos Christus, und der „ἱερεῖς“ geschieht in einer einzigen Stelle (ad Philad. 9.) Erwähnung; aber in einem Zusammenhange, der nicht an christliche Priester denken läßt und in seiner gegen den „Ἰουδαϊςμὸς“ (c. 6.) gerichteten polemischen Haltung eine Uebertragung auf das christliche Gebiet eher abwehrt, als dieselbe begünstigt. Die Gründe, mit welchen Ignatius für die Unterordnung und Unterwerfung der ganzen Gemeinde unter die „γνώμη“ des Bischofs kämpft, sind alle auf dem Boden eigenthümlich christlicher Gedanken und Vorstellungen erwachsen, und haben mit dem levitischen Ceremonialgesetze nichts gemein. Sein Grundgedanke ist der der „ἕνωσις.“ Die Gemeinde soll mit Christo Eins seyn, wie dieser selbst Eins ist mit dem Vater im Himmel. Gott und Christus sollen in ihr wohnen; sie soll der Tempel Gottes und Christi seyn (ad Ephes. 9. 15.). Dies kann sie aber nach seiner Meinung nur in soferne seyn, als keine „ἔρις“ (ad Eph. 7.), kein „σχίζειν“ (ad Philad. 3.), keine „μερισμοὶ“ (ad Philad. 7.) in ihr stattfinden, als Alle „ἐν ὁμονοίᾳ τοῦ Θεοῦ πάντα πράττουσι“ (ad Magnes. 6.), „ἐν μιᾷ ὑποταγῇ κατηρτισμένοι εἰσιν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ, καὶ τὸ αὐτὸ λέγουσι πάντες περὶ τοῦ αὐτοῦ“ (ad Eph. 2.), und „ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνονται ἐν ἀμερίστῳ καρδίᾳ“ (ad Philad. 6.), als eine „ἕνωσις σαρκική τε καὶ πνευματική“ (ad Magn. 13.) unter ihren Mitgliedern besteht, oder diese alle „κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοι“ sind. Es muß also ein Mittel geben, eine solche Einigung herzustellen und zu bewahren, ein Mittel, welches geeignet ist, dem Entstehen jedes Streites und jeder Spaltung, dem Eindringen jeder falschen Lehre und Lebensrichtung zu wehren, — und dieses Mittel eben erkennt

unser apostolischer Vater in nichts Anderem, als in der gemeinsamen Unterwerfung, in dem gemeinsamen Gehorsam Aller gegen den Bischof. Daher wiederholt er immer die Ermahnung, daß die Christen nichts für sich, nichts „χωρὶς“ oder „ἄνευ“ oder „λάθρα τοῦ ἐπισκόπου“ vornehmen sollen (ad Phil. 7. ad Trall. 2. ad Magn. 4.). — Nicht seinem eigenen menschlichen Wissen oder Ueberlegen in Beziehung auf den „μερισμός τινων“, sondern dem Antrieb und der Eingebung des Geistes schreibt er diese Ermahnung, zu welcher er sich immer gedrungen fühlt, zu. Indem er immer und immer auf die ἕνωσις dringt, hat er das Bewußtseyn, nur „τὸ ἴδιον“ zu thun, — „ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος“ (ad Phil. 7. 8.). Er hat die Ueberzeugung, daß nur das in der ἕνωσις Geschehende „κατὰ θεὸν“ geschieht (ad Philad. 4.), daß nur da ein „κατὰ θεὸν ζῆν“ stattfindet, wo „μηδεμία ἔρις“ ist (ad Ephes. 8.), und daß, wo „μερισμός ἐστιν καὶ ὀργὴ, θεὸς οὐ κατοικεῖ“ (ad Phil. 8.). Daher sagt er: „ὅσοι θεοῦ εἰσὶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν“ (ad Phil. 3.), und „ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει“ (ad Smyrn. 9.), so wie „εἴτις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ“ (ad Phil. 3.). Jesus Christus, „τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, sey „τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη“, und die Bischöfe seyen „ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ.“ Es zieme sich also, „συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ“, wenn man „συντρέχειν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ“ wolle und solle (ad Ephes. 3. 4.).

Auf levitische Opfer- und Priesterbegriffe ist demnach das hierarchische System des Ignatius durchaus nicht gegründet. Aber gleichwohl ist der Opferbegriff überhaupt seinen Briefen nicht fremd, und es kommen Stellen in denselben vor, welche von den katholischen Dogmatikern und Polemikern nicht ohne scheinbares Recht als Zeugnisse für ihre Meßopferlehre angeführt und gebraucht werdrn. Diese Stellen sind folgende vier:

Ad Ephes. 5. heißt es: „Μηδεὶς πλανάσθω. ἐὰν μή τις ᾖ ἐ ν τ ὸ ς τ ο ῦ θ υ σ ι α σ τ η ρ ί ο υ, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.“

Ad Trall. 7: „Ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν· (ὁ δὲ ἐκτὸς ὢν οὐ καθαρός ἐστιν). τοῦτ᾽ ἔστιν, ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει".

Ad Magnes. 7: „Πάντες οὖν ὡς εἰς ναὸν συνέρχεσθε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ὡς ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀφ᾽ ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα".

Ad Philad. 4: „Σπουδάζετε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ· ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου, ἵνα, ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ θεὸν πράσσητε".

Wie man aber die beiden ersten der angeführten Stellen auffassen, ob man eine bestimmte Anspielung auf das alttestamentliche Schaubrode- und Priestergesetz in ihnen anerkennen will oder nicht, immer können sie nur als Zeugnisse für das allgemeine Priesterthum der Christen betrachtet werden. Von den Christen soll keiner „ἐκτὸς τοῦ θυσιαστηρίου", keiner des Genusses des „ἄρτος τοῦ θεοῦ" beraubt und in seinem Gewissen unrein seyn. Es fragt sich also nur, was wir uns im Sinne des Ignatius unter dem θυσιαστήριον der Christen zu denken haben. Unmittelbar vor der zuerst angeführten Stelle heißt es: „πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς μακαρίζω, τοὺς ἐγκεκραμένους (τῷ ἐπισκόπῳ ὑμῶν) οὕτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ", und unmittelbar nach derselben lesen wir: „εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἥ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης ἐκκλησίας; ὁ οὖν μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτὸ, οὗτος ἤδη ὑπερηφανεῖ καὶ ἑαυτὸν διέκρινεν· γέγραπται γάρ· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται· σπουδάσωμεν οὖν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν θεῷ ὑποτασσόμενοι".

Hieraus ist doch wohl klar, daß wir an keinen anderen

Altar, als an den einer in innerer und äußerer Einheit begriffenen und unter ihrem Bischof in geordneter Weise einträchtig versammelten Gemeinde, welche, wie der Tempel, so auch der Altar Gottes selbst ist, und an keine anderen Opfer, als an die Opfer der Hingabe an Gott durch Christum, an die Opfer des Gebetes zu denken haben. Eine Hinweisung auf dieses Opfer der Gemeinde finden wir schon im vorausgegangenen zweiten Capitel, wo es heißt: „*πρέπον οὖν ἐστὶν κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς, ἵνα ἐν μιᾷ ὑποταγῇ ἦτε κατηρτισμένοι τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ, καὶ τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες περὶ τοῦ αὐτοῦ, ἵνα ἐπιτασσόμενοι (ὑποτασσόμενοι) τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ πάντα ἦτε ἡγιασμένοι*“, — und eine nähere Beschreibung desselben, wenn man will, c. 4., wo wir also lesen: „*τὸ γὰρ ἀξιονόμαστον ὑμῶν πρεςβυτέριον τοῦ Θεοῦ ἄξιον οὕτως συνήρμοσται τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς χορδαὶ κιθάρᾳ· διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται· καὶ οἱ κατ᾽ ἄνδρα δὲ χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα Θεοῦ λαβόντες ἐν ἑνότητι, ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ καὶ ἐπιγινώσκων (ἐπιγινώσκῃ), δι᾽ ὧν ἐπράσσετε, μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. χρήσιμον οὖν ἐστιν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ Θεοῦ πάντοτε μετέχητε*“. Es könnte scheinen, als ob die Berufung auf die *ἰσχὺς*, welche schon das Gebet Zweier hat, auch wider die Absicht des Ignatius gebraucht werden könnte; aber dem kommt unser apostolischer Vater gleich zuvor, indem er diejenigen, welche die größere Gemeinschaft da, wo sie dieselbe haben können, nicht wollen und sich freiwillig von derselben zurückziehen, als *ὑπερηφάνους* bezeichnet, die durch ihr Thun sich selbst richten und weder Gott wohlgefällig seyn, noch erhörlich beten können.

Was die dritte unter den angeführten Stellen, die Stelle ad Magnes. 7. anbetrifft, so braucht man auch wieder nur das unmittelbar Vorausgegangene zu lesen, um den Sinn klar zu

finden. „Ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησε, ἡνωμένος ὤν, — schreibt Ignatius —, οὔτε δι᾽ ἑαυτοῦ, οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων, οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε. μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν. ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχὴ, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς, ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ. εἷς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστὸς, οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν. πάντες οὖν κ. τ. λ.“ Die Christen also sollen nichts ohne den Bischof und die Presbyter thun, gleichwie Christus selbst weder in eigner Person noch durch seine Apostel etwas ohne den Vater gethan hat. Sie sollen dem Bischof und einander unterthan seyn, ὡς I. X. τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χρ. καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική (c. 13.). In dieser ἕνωσις allein stellen sie sich als „ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ“ begriffen, als ὁμοήθειαν θεοῦ λαβόντες (c. 6.), als „κατὰ θεὸν ζῶντες“ (Eph. 7.), als solche, „in welchen Christus wohnt, so daß sie sein Tempel sind und er selbst als ihr Gott in ihnen ist (Eph. 15.), als solche endlich, in welchen „ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησ. Χριστοῦ, τοῦ διάπαντος ἡμῶν ζῆν“, nämlich „ἕνωσις πίστεως καὶ ἀγάπης“ (ad Magn. 1.) ist, dar. Daher sollen sie nicht versuchen, „εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ἑαυτοῖς“, sondern wie zu Einem Tempel Gottes, wie zu Einem Altare und Einem Christus zusammengehen. Wie dies geschieht und was dazu gehört, zeigen eben die vorausgegangenen Worte: „ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχὴ, μία δέησις, εἷς νοῦς κ. τ. λ.“ an.

Etwas anders scheint es sich allerdings mit der vierten Stelle (ad Philad. 4.) zu verhalten; denn hier ist ausdrücklich von der Eucharistie die Rede, und das „ἓν θυσιαστήριον“ scheint mit der „μία σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ“ und mit dem „ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ“ in Verbindung zu stehen. Man könnte also meinen, daß das eucharistische Opfer hier ganz im katholischen Sinne beschrieben, und zuerst die Einheit des Opfers selbst, dann die Einheit des Altars, und zuletzt

die Einheit des Priesterthums behauptet werde. Aber wenn wir näher zusehen, finden wir leicht, daß sich die Sache doch nicht also verhält. Es wäre ein willkürliches und ganz unberechtigtes Verfahren, wenn wir die Worte „ἐν θυσιαστήριον“ als den Mittelpunkt der ganzen Stelle betrachten und den Sinn von allem Anderen nach ihnen bestimmen wollten. Nicht auf das ἐν θυσιαστήριον bezieht sich alles Einzelne, sondern auf die „μία εὐχαριστία“, welche Ignatius fordert. Die „μία σὰρξ κ. τ. λ.“ steht, wie schon das dabei stehende γὰρ bemerklich macht, nicht sowohl mit dem Folgenden, als mit dem Vorausgegangenen in Verbindung. Zweierlei ist in der Eucharistie ihrer Natur nach vereiniget; zweierlei muß daher in ihr auch unterschieden werden. Einmal theilt sich in ihr Gott der Gemeinde mit; und dann stellt sich in ihr auch wieder die Gemeinde selbst Gott dar. Ersteres können wir die eigentlich sakramentale, letzteres die liturgische Seite des Aktes nennen. Gott theilt sich der Gemeinde mit in dem Leibe und Blute des Herrn, und die Gemeinde stellt sich Gott als in dem, was sie empfängt, im Glauben und in der Liebe mit dem Herrn und unter einander geeiniget, als εὐχαριστοῦσα, als προςευχομένη, als δοξάζουσα dar. In letzterer Beziehung nur bringt die Gemeinde bei der Feier des Abendmahles Gott ein Opfer dar, und ist der Ort, wo sie sich in dieser Absicht versammelt, sowie sie selbst ein θυσιαστήριον Gottes. Obwohl nun diese letztere Beziehung schon in dem Worte εὐχαριστία deutlich ausgedrückt ist, wird sie doch von Ignatius an anderen Orten durch einen Beisatz noch besonders hervorgehoben. So heißt es ad Ephes. 13. „σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν“, und ad Smyrn. 7. „εὐχαριστίας καὶ προςευχῆς ἀπέχονται“. Hieraus erkennen wir, worauf sich das ἐν θυσιαστήριον in unserer Stelle bezieht, und daß das, worauf es sich bezieht, mit der μία σὰρξ κ. τ. λ., welcher vorher Erwähnung geschieht, nur in dem gemeinsamen Begriffe der Eucharistie geeiniget ist. Ignatius fordert eine einheitliche Feier der Eucharistie von Seiten der ganzen Gemeinde und Kirche,

weil alle das Nämliche hier von Gott empfangen und auch alle das Nämliche hier Gott darbringen sollen. Weil alle einerlei geistlicher Speise und einerlei geistlichen Trankes theilhaftig werden, so sollen auch alle als Ein Leib sich darstellen und in diesem Leibe Gott preisen (1 Cor. X, 17.). Einen Leib aber, Einen Tempel und Altar Gottes bildet die Gemeinde, wie wir gesehen haben, nach der constanten Betrachtungsweise des Ignatius nur in soferne, als sie unter Einem Bischof und Presbyterium geeiniget ist, und in dieser ihrer Einigung „ἐπὶ τὸ αὐτὸ μίαν προςευχὴν, μίαν δέησιν, ἕνα νοῦν, μίαν ἐλπίδα“ hat (ad Magn. 7. vergl. ad Ephes. 4.). Es fragt sich also nun nur noch, was in unserer Stelle: „μία σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ“ bedeutet. Wir können dies aus der Stelle nicht selbst ersehen, sondern müssen die Aufschlüsse anderwärts suchen. Ad Eph. 20. heißt es: „ὅτι οἱ κατ᾽ ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ, εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.“ Und ad Smyrn. 7. schreibt Ignatius von den doketisch gesinnten Judaisten, gegen welche er eifert: „εὐχαριστίας καὶ προςευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν· οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ ἀποθνήσκουσι· συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾷν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν“. Wenn man diese Stellen für sich liest, so möchte man glauben, daß es stärkere und bestimmtere Zeugnisse für die Gegenwart und den Genuß des wahren Leibes und des wahren Blutes Christi im Abendmahle gar nicht geben könne. Aber leider muß sich dieser Glaube sowohl durch das, was im Umkreise der

fraglichen Stellen selbst, als durch das, was anderwärts gelesen wird, bald nur allzusehr erschüttert und zweifelhaft gemacht sehen. Ad Trall. 8. finden wir den Ausspruch: „*ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*“, ad Rom. 7. lesen wir: „*οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου· ἄρτον τοῦ θεοῦ θέλω, ὅ ἐστι σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ**), *καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος*“, ad Magnes. 1. heißt es: „*ἐν αἷς (ἐκκλησίαις) ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διάπαντος ἡμῶν ζῆν, πίστεως καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδὲν προκέκριται*“, ad Philad. 1. „*ἣν ἀσπάζομαι ἐν αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἐστιν χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος*“, ad Smyrn. 1. „*ἑδρασμένους ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ*“, und ad Philad. 5. „*προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ*“. Wenn nun in diesen Stellen Ignatius so bestimmt die *σὰρξ τοῦ κυρίου* mit der *πίστις* und das *αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit der *ἀγάπη ἄφθαρτος* oder der *χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος* für identisch erklärt, und in diesem Gegensatze in die Stelle der *πίστις* nur einmal der *ἄρτος τοῦ θεοῦ* und einmal das *εὐαγγέλιον* eintritt, welche beide die objektive *πίστις* nur nach ihrer Wirksamkeit und ihrer Quelle bezeichnen, so liegt gewiß der Gedanke sehr nahe, daß in gleicher Weise auch die anderen Stellen zu verstehen seyn dürften, welche für sich betrachtet das Gepräge dessen, was wir eine uneigentliche und bildliche Redeweise zu nennen pflegen, gar nicht an sich zu tragen scheinen. Ja dieser Gedanke wird sich um so weniger schlechthin abweisen lassen, wenn man in Erwägung zieht, was der am entschiedensten lautenden Stelle ad Smyrn. 7. unmittelbar vorausgeht und nachfolgt. „*Τὸ γὰρ ὅλον* — heißt es im 6ten Capitel — *ἐστὶ πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται·*

---

*) Die Worte *τοῦ ἐκ γένους Δαβίδ* bietet die von Cureton herausgegebene syrische Uebersetzung nicht dar.

καταμάθετε δὲ τοὺς ἑτεροδοξοῦντας εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν, πῶς ἐναντίοι εἰσὶν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ· περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος". Und die angeführte Stelle im 7ten Capitel: „*εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται κ. τ. λ.*" geht selbst wieder in die Worte aus: „*συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν*". Da scheint denn wirklich Ignatius nichts Anderes beweisen zu wollen, als daß diejenigen, welche Christum nicht als „*σαρκόφορον*" bekennen, ihren Widerspruch mit der „*γνώμη τοῦ θεοῦ*" dadurch an den Tag legen, daß sie weder an den Erweisungen der *ἀγάπη*, noch an denen der *πίστις* der Gemeinde mit Freudigkeit und gutem Gewissen Antheil nehmen können, und sich davon zurückziehen. An der Eucharistie der Gemeinde können sie nicht Theil nehmen, weil sie leugnen, daß diese das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi ist, welches für unsere Sünden gelitten und der Vater „*τῇ χρηστότητι*" wieder auferweckt hat. Sie ist dies aber in ähnlicher Weise, wie das Evangelium, welches auch „*σὰρξ Ἰησοῦ*" genannt wird (ad Philad. 5.), als sichtbares Evangelium gleichsam, als den Inhalt der *πίστις*, den Glauben an die *σὰρξ-παθοῦσα* bezeugende göttliche Institution, welche der Gemeinde zugleich als Mittel, ihre Einigung in diesem Glauben darzustellen und zu erhalten, dient. Die Worte: „*τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν*", dürfen uns in dieser Erklärung nicht irre machen; denn auch in den andern angeführten Stellen wird die *πίστις* nur darum *σὰρξ Χριστοῦ* genannt, weil sie der geoffenbarte Glaube an den Heiland „*ἐκ γένους Δαβίδ, ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, — ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*" (ad Trall. 9. vgl. ad Smyrn. 1.) ist. Auch darf uns das nicht befremden, daß der Glaube und sein göttliches

Symbol im Abendmahl ad Eph. 20. das Brod genannt seyn soll, welches das Mittel der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens in Christo ist. Denn nichts Anderes, als Christus, ist nach Ignatius unser ewiges und unsterbliches Leben, und wir können dieses Leben nur dadurch gewinnen, daß wir im Glauben an das Fleisch, an das Leiden und an die Auferstehung des Herrn, und in der Liebe, die aus diesem Glauben entspringt, des Fleisches und des Blutes des Heilandes theilhaftig werden. (Vgl. ad Smyrn. 5. 6. „*μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις — ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν*“). Wie Christus „*τὸ ἀδιάκριτον*“ (ad Eph. 3.), „*τὸ ἀληθινὸν*“ (ad Eph. 11.) und „*τὸ διάπαντος ἡμῶν ζῆν*“ genannt und von ihm gesagt wird, „*οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν*“ (ad Magn. 7.), so wird auch von der *ἕνωσις* der *πίστις* und der *ἀγάπη*, in welcher das Leben Christi in uns besteht und welche daher auch die *ἕνωσις* des Fleisches und des Blutes des Herrn ist, gerühmt: „*ἧς οὐδὲν προκέκριται*“ (ad Magn. 1.), und gesagt: „*τὸ ὅλον ἐστὶ πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται*“ (ad Smyrn. 6.).

Gewiß also würde die katholische Kirche wenig gewinnen, wenn wir auch zugeben könnten oder wollten, daß in der angeführten und besprochenen Stelle ad Phil. 4. mit der *μία σὰρξ τοῦ κυρίου κ. τ. λ.* der Gegenstand des Opfers, welches auf dem *ἐν θυσιαστήριον* dargebracht werden soll, bezeichnet werde. Es würde sich dann doch erst fragen, ob dabei an ein anderes Opfer, als an das des Glaubens und der Liebe zu denken ist.

Schließlich bemerken wir nur noch, daß Ignatius die Gemeinden, an welche er schreibt, häufig zur Fürbitte und zwar zur gemeinsamen Fürbitte sowohl für seine Person, als für die Gemeinde zu Antiochien, welche er hat verlassen müssen, nie aber zur Darbringung eines Opfers für sich oder seine Gemeinde auffordert, und daß er den Märtyrertod, dem er entgegenging, als eine Nachfolge in den Opfertod Christi betrachtete (ad Eph, 1. ad Rom. 2. 4.).

4. Polykarp und Hermas.

In dem im ächt apostolischen Geiste geschriebenen Briefe des Bischofs Polykarp an die christliche Gemeinde zu Philippi kommen zwar Ermahnungen zum Gebet, zur Fürbitte und zur Wohlthätigkeitsübung (c. 10. 12.), sowie eine Hinweisung auf Christus als den ewigen Hohenpriester (c. 12.) vor; aber in einer einzigen Stelle nur wird auf das Leben und Thun der Christen die Opferidee direkt und ausdrücklich in Anwendung gebracht, in der nämlich, wo die Wittwen, *„σωφρονοῦσαι περὶ τὴν τοῦ κυρίου πίστιν, ἐντυγχάνουσαι ἀδιαλείπτως περὶ πάντων“*, als *„θυσιαστήρια θεοῦ“* bezeichnet werden (c. 4.).

Was endlich den Pastor Hermae anbetrifft, so haben auch unsere Gegner in demselben nie eine Stelle gefunden, welche sie als Zeugniß für ihre Meßopferlehre gebrauchen zu können glaubten. Diese wird übrigens, abgesehen von dem Stillschweigen, auch schon durch die ganze Tendenz und Haltung der Schrift im Betreff der Lehre von der poenitentia ausgeschlossen.

II.

Justinus Martyr.

(1839.)

Wenn die katholischen Theologen trotz alles dessen, was von protestantischer Seite (namentlich schon durch Chr. M. Pfaff in seiner trefflichen Dissertation: De oblatione veterum eucharistica) dagegen bemerkt worden ist, immerfort noch besonders auf Justinus Martyr als auf einen unverwerflichen Zeugen und sicheren Bürgen für das Alter und die Ursprünglichkeit ihrer Meßopferlehre mit großer Zuversicht sich berufen, so beruht der Schein des Rechtes, den sie ihrer Behauptung zu verschaffen wissen, darauf, daß der genannte Kirchenvater wirklich der erste ist, bei welchem sich von einer Anwendung der Opferidee auf die Abendmahlshandlung mehr als bloße Spuren vorfinden. Es liegt in den Schriften Justins in der That schon eine ziemlich ausgebildete Lehre vom eucharistischen Opfer vor; aber nur dem oberflächlichsten oder befangensten Verständniß und Urtheil kann diese Lehre als mit der späteren katholischen Meßopferlehre identisch erscheinen.

Die Taktik, durch welche unsere Gegner dem Kirchenvater ihre Lehre aufzudrängen suchen, und welche wir schon in der Pariser Ausgabe seiner Werke vom Jahre 1742 (Praef. II, 10.) in Anwendung gebracht sehen, ist ganz einfach die, daß mit solchen Aussprüchen Justins, in welchen er den *ἄρτος* und das *ποτήριον τῆς εὐχαριστίας* als das christliche Opfer bezeichnet, eine andere Stelle in unmittelbare Verbindung gebracht wird, wo er sagt: „*οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου*

τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι."

„Justin — schreibt Döllinger a. a. O. S. 104 — stellt „das Brod und den Wein der Eucharistie als das den Christen „eigenthümliche Opfer dar; was aber dieses Brod und dieser Wein „seyen, das hat er in seiner größeren Apologie erklärt, nämlich „Leib und Blut des menschgewordenen Jesus; folglich ist der „Leib und das Blut Christi in der Eucharistie das Opfer der „Christen, welches dargebracht wird." — Bei diesem kühnen Schlusse wird aber nur das Eine übersehen, daß ἄρτος τῆς εὐχαριστίας, als Gegenstand des ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν, und τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα, als Gegenstand des λαμβάνειν und τρέφεσθαι, keineswegs identisch sind, und daß unmöglich, was von dem einen gilt, eben darum auch schon von dem anderen ohne Weiteres ausgesagt und behauptet werden kann. Justin sagt nicht: „οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα προσφέρομεν", sondern: „λαμβάνομεν". Dasjenige, um was es sich an diesem Orte handelt, ist nicht das Opfer, sondern der Empfang und Genuß, das „μετασχεῖν" des Abendmahls. Zwischen προσφέρειν und λαμβάνειν, zwischen dem sacrificium und dem sacramentum in der Eucharistie, ist aber ein großer Unterschied. Was die Gemeinde bei der Abendmahlshandlung Gott darbringt, darf mit dem, was sie von ihm empfängt, nicht vermischt und verwechselt werden, wenn gleich das materielle Substrat für beide Akte eines und dasselbe ist. Dieselben irdischen und sichtbaren Substanzen, welche als ἄρτος und ποτήριον τῆς εὐχαριστίας der Gemeinde als materielles Substrat, als Mittel der Verleiblichung und sinnlichen Darstellung ihres Dankopfers dienen, werden als τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα von Gott als Vehikel gebraucht, um den Gläubigen die himmlische Speise des Leibes und Blutes Christi zu exhibiren. — Wohl ist gewiß, daß Justinus den Glauben an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle entschieden und bestimmt ausspricht; aber

daß diese Gegenwart für einen anderen Akt, als für den des Empfangens und Genießens, da sey, davon weiß er nichts. Ja, die Vorstellung, „daß Leib und Blut Christi in der Eucharistie Gott zum Opfer dargebracht werden," müssen wir als mit seinen Aussprüchen über das Opfer im christlichen Cultus geradezu unvereinbar bezeichnen.

Doch wir wollen unserer Untersuchung hier nicht weiter vorgreifen, sondern uns lieber gleich zur Betrachtung der einzelnen Aussprüche des Kirchenvaters wenden.

In der größeren Apologie*) desselben lesen wir zuerst (c. 13. pag. 50.) die merkwürdige Stelle: „*Ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνενδεῆ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες, λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ᾽ οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ᾽ ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν ἀλλ᾽ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπέρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιοτήτων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὡρῶν, καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες, — τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει;*"

Es ist klar, daß Justinus, welcher seine Glaubensgenossen gegen den ungerechten Vorwurf der *ἀθεότης* zu vertheidigen hat, das Wesen des christlichen Cultus hier im Gegensatz gegen den Opfer- und Gottesdienst des Heidenthums ins Licht setzt. Und

---

*) In den älteren Ausgaben findet sich diese Apologie als die zweite, in der von der Congreg. Scti Mauri besorgten Pariser Ausgabe vom Jahre 1742 aber, nach welcher wir hier citiren, so wie in der trefflichen neuesten von Otto (Jena 1847), als die erste aufgeführt.

wie thut er dies? Er macht seinen Lesern bemerkbar, daß die Christen zwar allerdings nicht die heidnischen Götter, wohl aber den, der allein wahrer Gott ist, „den Schöpfer dieses Alls“, den Herrn des Himmels und der Erde, verehren, und daß sie zwar blutige Opfer, Libationen und Räucherungen nicht darbringen, weil sie wissen und gelehrt sind, daß Gott solcher Gaben nicht bedarf, dagegen aber den Schöpfer für alle seine Gaben, für Alles, was sie zu sich nehmen und genießen („ἐφ᾽ οἷς προςφερόμεθα πᾶσιν“ — in den latein. Verss. immer falsch durch: in oblationibus, quas offerimus, omnibus, oder in his omnibus, quae offerimus übersetzt*), so viel nur immer in ihren Kräften steht, mit dem Worte des Gebets und der Danksagung preisen. Als die einzige Gottes würdige τιμή, sagt er, sind wir das zu betrachten angewiesen, daß wir das von ihm zum Unterhalte der Menschen Geschaffene nicht etwa vom Feuer verzehren lassen, sondern uns selbst und den Bedürftigen darreichen, so zwar, daß wir als dankbare Empfänger zu ihm, dem Schöpfer und Geber, durchs Wort feierlichen Lobgesang aufsteigen lassen. Als dasjenige, wofür das Danken und Bitten der Christen stattfindet, wird zuletzt die Wohlthat des Daseyns und Alles, was

---

*) Auch J. K. Th. Otto bekannte sich in seiner Monographie: De Justini Martyris scriptis et doctrina, Jenae 1841 noch zu dieser hergebrachten falschen Uebersetzung, indem er p. 179 schrieb: ἐφ᾽ οἷς προσφερόμεθα i. e. quae offerimus, non: quibus alimur; alioquin Justinus sine dubio verbum τρέφεσθαι usurpasset.“ — Aber gerade die Stellen, die er gegen meine Uebersetzung anführte, nämlich de mon. c. 4. p. 106., wo es heißt: „οὐ σπονδῇ καὶ θυμιάματι κακούργων προσφέρεται ὁ θεός“, und Apol. I, c. 67. p. 98.: „Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χρ. καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου“, beweisen recht verstanden nicht gegen, sondern für dieselbe. — Es freut mich daher, daß er selbst in seiner 1842 zu Jena erschienenen trefflichen Ausgabe der Schriften Justins sich corrigirt, und die Uebersetzung: quibus vescimur statt: quae offerimus angenommen hat.

Mittel zum fröhlichen und gedeihlichen Leben ist, die Arten (Beschaffenheit) der Elemente und der Wechsel der Jahreszeiten, so wie die Wiedererneuerung in Unvergänglichkeit bezeichnet. — Fragen wir, was der Lehrinhalt dieser Stelle ist, so werden wir denselben gewiß in nichts Anderem finden können, als darin, daß an die Stelle der *αἵματα, σπονδαὶ* und *θυμιάματα* bei den Christen das *„λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις, αἰνεῖν“*, das *„διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν“* und das *„αἰτήσεις πέμπειν“*, an die Stelle des *„πυρὶ δαπανᾶν“* das *„ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν“* getreten ist. Die Christen sind gelehret, das als Gott geopfert zu betrachten, was sie entweder selbst mit rechter Danksagung gegen den Schöpfer genießen, oder den Bedürftigen in rechter Liebe und Dankbarkeit gegen Gott zu genießen geben. Ihr Opfer ist das Lob- und Dankopfer des Gebets und der Wohlthätigkeitsübung; und die Darbringung desselben schließt sich an das Zusichnehmen und Darreichen der Nahrung an, so daß das gemeinsame Mahl für die Christen vermöge der damit verbundenen feierlichen Danksagungen und Lobpreisungen zum gemeinschaftlichen Gottesdienste wird. Und von diesem ihrem Gottesdienste haben die Bekenner des Evangeliums das Bewußtseyn, daß er nicht blos überhaupt Gott wohlgefällig, sondern der einzige Gottes würdige Cultus ist (*„μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες“*). — Wie ursprünglich christlich, wie ächt apostolisch und mit der Lehre, wie mit den Schilderungen des N. T. übereinstimmend dieses Alles lautet, darauf brauchen wir hier wohl nicht mehr besonders hinzuweisen (vgl. S. 23. 24.).

Wir können daher gleich zu anderen Stellen unseres Kirchenvaters übergehen. Dieselbe Apologie, der wir den bisher betrachteten Ausspruch entnommen haben, enthält gegen ihr Ende hin eine doppelte Beschreibung der Abendmahlshandlung, wovon die erste mit der Relation über die Taufe zusammenhängt und aussagt, was nach der Einführung des Getauften in die Gemeindeversammlung geschieht, die zweite aber einen integriren-

den Bestandtheil des Berichts über den Sonntagsgottesdienst bildet. „*Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα, πανσάμενοι τῶν εὐχῶν* — heißt es c. 65. p. 82. — *ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος. καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται· οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν. Εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι.*“ Und hiemit ganz übereinstimmend c. 67. p. 83.: „*Καὶ ὡς προέφημεν, πανσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ· καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων το ἀμὴν· καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.*“

Wenn nun in der also geschilderten Abendmahlshandlung ein Opferakt von uns anerkannt werden soll, worin allein können wir denselben suchen und finden? Offenbar wieder in nichts Anderem, als in dem „*αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπειν*“, in dem „*εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖσθαι*“, oder in dem „*εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις, ἀναπέμπειν*“. Außer der Erwähnung des vom Vorsteher (*προεστως τῶν ἀδελφῶν*, — nicht *ἱερεὺς* oder *ἀρχιερεὺς*) im Namen Aller dargebrachten und von Allen als ihr eigenes Gebet durch das am Ende gesprochene Amen anerkannten feierlichen Lob-, Dank- und Bitt-Gebetes ist in den beiden angeführten Relationen nicht das Mindeste enthal-

ten, worauf der Opferbegriff in Anwendung gebracht werden könnte. Und dabei muß Jedermann die genaueste Uebereinstimmung, welche zwischen dem hier Berichteten und dem c. 13. Gesagten stattfindet, in die Augen fallen. Bei der Abendmahlshandlung sind „τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς διατροφὴν γενόμενα" da, nämlich Brod, Wasser und Wein als Repräsentanten aller trockenen und flüßigen Nahrung, oder, wie Irenäus sich immer ausdrückt, als „primitiae creaturarum Dei." Und in Beziehung auf diese Substanzen findet von Seite der Christen ein „λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις, αἰνεῖν", ein „δια λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν", und ein „ἑαυτοῖς προσφέρειν" Statt. Es geschieht also beim Abendmahlsgenuß das Nämliche, was die Gläubigen nach c. 13. und 67.*): „ἐπὶ πᾶσιν οἷς προσφέρονται" thun. Was das Abendmahl zum Opfer macht und als solches erscheinen läßt, das kommt ihm nicht sowohl in der Eigenschaft eines Sakramentes, als in der eines gemeinschaftlichen Mahles, und darum, wenn auch, wie wir später sehen werden, eigenthümlich modificirt und ganz besonders, doch keineswegs ausschließlich zu.

Aber nicht blos das Gebets-, sondern auch das Almosen-Opfer, das „τοῖς δεομένοις προσφέρειν", tritt in einer ganz besonderen Verbindung und innigen Verschmelzung mit der Abendmahlshandlung auf. Wie wir schon bemerkt haben, wurden das Brod und der Wein für die Eucharistie von den Oblationen der Gemeindeglieder genommen, und der jedesmalige reiche Ueberschuß dieser freiwilligen Gaben fiel dem Bischof zur Bestreitung des Unterhaltes des Klerus und zur Versorgung und Verpflegung der Nothleidenden jeder Art zu. Daher sagt Justinus unmittelbar nach der zweiten Beschreibung der eigentlichen Abendmahlshand-

*) „Καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί· ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου."

lung: „*οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι, κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ, ὃ βούλεται, δίδωσι· καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται· καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι᾽ ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται**).

---

*) In den sogenannten apostolischen Constitutionen heißt es II, 25.: „*αἱ τότε* (zur Zeit des A. T.) *θυσίαι, νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι· αἱ τότε ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα, νῦν προσφοραὶ, αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος*“, und II, 35.: „*χρὴ δὲ ὑμᾶς γινώσκειν, ὅτι εἰ καὶ ἐῤῥύσατο ὑμᾶς κύριος τῆς δουλείας τῶν ἐπεισάκτων δεσμῶν καὶ ἐξήγαγεν ὑμᾶς εἰς ἀνάψυξιν, μηκέτι ἐάσας ὑμᾶς θύειν ἄλογα ζῶα περὶ ἁμαρτιῶν καὶ καθαρισμοῦ καὶ ἀποπομπαίων καὶ λουτρῶν συνεχῶν καὶ περιῤῥαντηρίων, οὐ δήπου καὶ τῶν εἰσφορῶν ὑμᾶς ἐλευθέρωσεν, ὧν ὀφείλετε τοῖς ἱερεῦσι, καὶ τῶν εἰς τοὺς δεομένους εὐποιϊῶν. — οὕτως οὖν πλεονάσει ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν ἐν τῷ πλέον ὑμᾶς πρόνοιαν ποιεῖσθαι τῶν ἱερέων καὶ τῶν ὀρφανῶν καὶ τῶν χηρῶν καὶ πάντων δεομένων*“. — Die Benennungen, welche die Gaben oder Almosenopfer der fideles in den app. Const. führen, sind folgende: *τὰ τοῦ θεοῦ δόματα, τὰ κυριακὰ, τὰ εἰς τὴν προσφορὰν τοῦ θεοῦ διδόμενα δῶρα, εἰσφοραὶ τοῦ λαοῦ, εἰσφερόμενα ἐπὶ προφάσει πενήτων ἑκούσια, θυσίαι, προσφοραὶ* u. s. w. Sie sollen von den Gemeindegliedern entweder in Person oder durch die Diakonen dem Bischof dargebracht werden, und dieser bringt sie Gott dar, indem er einerseits Gott dafür lobt und dankt und Fürbitte für die Geber leistet, andrerseits sie im Dienste Gottes zum Unterhalt des Klerus und zur Verpflegung der Armen verwendet. Wer seine Gabe auf diese Weise dem Bischof und durch diesen Gott darbringt, von dem heißt es II, 34.: *καὶ ἔσται σοι ἡ προσφορά σου δεκτὴ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας κυρίῳ τῷ θεῷ σου, καὶ εὐλογήσει κύριος τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου καὶ πληθυνεῖ τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς σου· ἐπείπερ εὐλογία εἰς*

Um jedoch nicht den Vorwurf einer geflissentlichen Umgehung dessen, was unseren Gegnern für ihren Zweck so förderlich zu seyn scheint, auf uns zu laden, können wir es nicht unterlassen, auch das hier anzuführen, was Justinus unmittelbar nach seiner ersten Beschreibung der Abendmahlshandlung sagt. Seine Worte lauten also: „*Καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ᾽ ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν, ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ᾽ ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν καὶ οὕτως βιοῦντι, ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον, οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ᾽ ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατα μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου*

κεφαλὴν τοῦ μεταδιδόντος". Die Privatausübung der Wohlthätigkeit aber ist den Laien als eine ihnen nicht zustehende priesterliche Funktion untersagt. Dem Laien kommt in Beziehung auf das Almosenopfer nur das „*διδόναι*" zu; das „*οἰκονομεῖν*" muß er dem Bischof überlassen, der als „*οἰκονόμος καὶ διοικητὴς τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων*" über die Vertheilung und Verwendung der empfangenen Gaben Gott allein Rechenschaft schuldig ist, und den Niemand controliren wollen soll (II, 35.). *Εἴ τις ἀνεὺ τοῦ ἐπισκόπου ποιεῖ τι*, heißt es II, 27., *εἰς μάτην ποιεῖ αὐτό· οὐ γὰρ αὐτῷ εἰς ἔργον λογισθήσεται*". Der Bischof allein kennt das vorhandene Bedürfniß und kann einem Jeden geben „*πρὸς τὸ ἁρμόζον, ὅπως μὴ εἰς δὶς ἢ πλειστάκις τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἢ τῇ αὐτῇ ἑβδόμαδι λαμβάνῃ, ἕτερος δὲ οὐδὲ ὅλως*". — Wie zuerst schon im Briefe des Polykarp an die Philipper (c. 4.), so werden auch in den apostolischen Constitutionen die Wittwen, die Waisen und überhaupt die in unverschuldeter Hilfsbedürftigkeit Lebenden, weil sie die Almosenopfer genießen und immerdar für die Geber beten sollen, das „*θυσιαστήριον*", die Jungfrauen aber das „*θυμιατήριον*" Gottes und Christi in der Gemeinde genannt. (III, 26. 6. 7. 13. 14. IV, 3.)

τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τον Ἰησοῦν· λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τουτέστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, τοῦτό ἐστι αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι*)."

*) Eine treffliche Erklärung der ganzen Stelle in Beziehung auf das Abendmahlsdogma gibt Dr. Thiersch in seiner Recension der Hagenbach'schen Dogmengeschichte (Rudelbach'sche Zeitschrift für die ges. luth. Theologie u. Kirche, Jahrg. 1841. 2. Quartalh. S. 178 ff.), indem er schreibt: „Justinus trägt, um allen Argwohn, der aus jenen greuelhaften Verleumdungen der Heiden in den Gemüthern der Imperatoren haften mochte, zu vernichten, eine Schilderung des christlichen Cultus und seiner Mysterien vor. Im 65. Capitel kommt er auf die Eucharistie, und, nachdem er ihren ritus beschrieben, ist er genöthigt (c. 66.), das geheimnißvolle Wesen des Sakraments zu bezeichnen, das Allerheiligste zu enthüllen, was gerade durch die schwärzeste satanische Lüge entstellt war. Nicht unvermittelt kann er den draußen Stehenden die tiefste, die den Glaubenden seligste, der Vernunft des Ungläubigen aber widerlichste Wahrheit des Christenthums, den Genuß des Leibes und des Blutes unseres Fleisch gewordenen Jesus in der Eucharistie aussprechen. „„Nur den Gläubigen, Getauften und Christi Gebot Nachwandelnden ist der Genuß der gesegneten Nahrung gestattet; denn wir genießen es nicht als gemeines Brod, noch als gemeinen Trank, sondern"" — und hiemit schickt er sich an, in einer neuen Periode das Mysterium in seinem Zusammenhange mit dem der Incarnation auszusprechen, welches er früher vor den Imperatoren vertheidigt und vor Mißdeutungen gewahrt hat. Jene eine Thatsache, die Fleischwerdung des λόγος, stellt er im Vordersatze voran, um auf sie im Nachsatze die andere, daß die uns speisende gesegnete Nahrung Sein Fleisch und Blut ist, zu stützen — „„um unserer σωτηρία willen hat Jesus Christus Fleisch und Blut angenommen"" — dies ist das erste Faktum, das für Aller Heil gemeinsam geschehene — „„so nun"" — und dies ist der andere stets sich wiederholende und auf die Einzelnen

Justin gibt hier den Grund an, warum der Abendmahlsgenuß den Ungläubigen und den noch nicht Getauften verwehrt ist.

---

wirkende Akt — „„ist jene in unser Fleisch und Blut eingehende Nahrung das Fleisch und Blut eben jenes Fleisch gewordenen Jesus"". Die Worte, soweit sie diese zwei Hauptgedanken ausdrücken, sind: *ὃν τρόπον σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν* (bekam, annahm), *οὕτως καὶ τὴν — εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν* (*ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες — τρέφονται ἡμῶν*) *ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι*, Der Parallelismus der beiden Sätze ist klar, in denen selbst das *καὶ σάρκα καὶ αἷμα* sich entspricht. Ist die eine Thatsache, die der Menschwerdung zur Erlösung, erkannt, so kann darauf die Erkenntniß der zweiten folgen, welche für den Einzelnen nur die selige Vollendung des in der ersten begonnenen oder begründeten Heilswerkes ist. Stärker kann man die Identität dessen, was im Abendmahl genossen wird, mit dem, was Christus in der Incarnation angenommen hat, nicht urgiren, als es Justinus thut. „„Fleisch und Blut Jesu ist, wie wir gelehrt sind, die gesegnete Nahrung, aus welcher unser Fleisch und Blut genährt wird."" In diesem Gedanken des Zwischensatzes, der das Ganze abschließt, ist sonnenklar das reale leibliche Genießen einer realen Leiblichkeit gesetzt, weshalb es Absurdität wäre, das *εἶναι* am Ende des Satzes anders als vom realen Seyn zu nehmen. Es ist nun aber das Eingehen der eucharistischen Nahrung in den Einzelnen vollständig so ausgedrückt: *τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*. Zu dem oben schon Citirten tritt noch das „„*κατὰ μεταβολὴν*, umwandlungsmäßig"". An welcherlei *μεταβολὴν* ist hier zu denken? An keine andere, als welche bei jedem Ernährungsprozeß stattfinden muß. Diese Umwandlung ist nur der Uebergang der Nahrung in die Leiblichkeit der Genießenden, durch welchen sie aufhört, in ihrer eigenen Form für sich zu subsistiren und zum Eigenthum, zur Leiblichkeit des Genießenden wird. (Man sagt gemeinhin: in succum et sanguinem verti, und das ist eben das *μεταβάλλεσθαι*.) — Eine Analogie der Menschwerdung und der Eucharistie lehrt die Stelle eigentlich nur insofern, als jene *διὰ λόγου θεοῦ* (durch das schöpferische Wort Gottes) geschah, in dieser aber die Elemente

Was in der Eucharistie dargeboten wird, will er sagen, ist Christi Leib und Blut, wodurch unser eigenes Fleisch und Blut umwandlungsweise genährt werden soll. Solcher Speise theilhaftig zu werden, kann aber nur der die Fähigkeit haben, der durch den Glauben und durch das Bad der Wiedergeburt in der Taufe bereits in Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser steht und ihm geistig einverleibt ist. — Jedermann sieht also leicht ein, daß das Abendmahl hier nicht als Opfer, sondern lediglich als sakramentliche *τροφὴ* in Betrachtung kommt. Es ist nicht vom „*προσφέρειν*“, sondern vom „*μετασχεῖν, λαμβάνειν, τρέφεσθαι, μεταδοῦναι*“ die Rede. Wenn die Gemeinde in der Eucharistie Leib und Blut Christi wirklich empfängt und zum Genuß dargereicht erhält, so folgt daraus keineswegs, daß das Nämliche von ihr Gott selbst zuvor gegeben und dargebracht worden ist. Die Gläubigen können Gott nichts darbringen, als Lob, Dank, Bekenntniß und Bitte; ihr Opferakt besteht im „*εὐχαριστεῖν*“, dessen materielles Substrat Brod und Wein sind. Insoferne der Opferakt der Gemeinde an diesen Substanzen vollzogen wird, sind sie „*ἄρτος τῆς εὐχαριστίας*“

(*ἡ τροφὴ*) *διὰ λόγου εὐχῆς τοῦ παρ' αὐτοῦ* (durch das von Christo stammende Gebetswort, durch die von Christo gegebenen Worte der Einsetzung, welche Justinus gleich nachher anführt) *εὐχαριστεῖται*, mit Danksagung gesegnet wird.“

Wenn dagegen der Recensent von Otto's oben angeführter Monographie (Berl. Jahrb. f. wiss. Crit. 1842. Nr. 12.) meint, der Accent der Vergleichung liege auf der Wirksamkeit des *λόγος*, so müssen wir ihm wohl Recht geben, insoferne damit nur gesagt seyn soll, daß „wie durch den Logos die menschliche Natur Christi geschaffen wurde, eben so *δι' εὐχῆς λόγου* das Werden des Brodes und Weines zum Leibe und Blute Christi bewirkt wird“. Nicht aber können wir ihm beistimmen, wenn er *κατὰ μεταβολὴν* mit *ἐξ ἧς* verknüpft, als mit *μεταβληθείσης* gleichbedeutend betrachtet, und demgemäß übersetzt: „durch diese *μεταβολὴ* (nicht Transsubstantiation, wohl aber Immutation, d. h. Verbindung, Durchdringung des Brodes und Weines durch den Leib und das Blut Christi) wird unser Blut und Fleisch genährt.“

und „ποτήριον τῆς εὐχαριστίας“; insoferne aber derselbe bereits vollzogen ist, sind sie τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα und als solche, mithin für den Zweck der „διάδοσις καὶ μετάληψις“, Christi Leib und Blut. Was Brod und Wein in Folge des Opferaktes der Gemeinde sind, das sind sie darum nicht auch schon in diesem Akte und für denselben selbst; die Eigenschaft, die ihnen als τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα zukommt, kommt ihnen nicht absolut und abgesehen von ihrem sakramentlichen Gebrauche zum τρέφεσθαι zu. Wir finden daher durchaus nichts in den Aussprüchen unseres Kirchenvaters, was uns zu der Annahme berechtigte, er habe die von ihm behauptete reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie als nicht blos für den Zweck der distributio und sumtio daseyend betrachtet, oder er habe darin nicht blos ein Objekt des Genusses, sondern auch eine Materie zu fortwährendem Opfern gesehen. — Zweifelhaft kann es nur erscheinen, was wir uns unter dem „εὐχαριστεῖν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ“ zu denken haben. Mit Rücksicht auf das, was Gregor M. sagt, — „mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem dominicam oblationis hostiam consecrarent“ — könnte man in den Worten Justins eine Bezeichnung des V. U. sehen wollen, welches im eigentlichsten und vollsten Sinne „εὐχῆς λόγος ὁ παρὰ Χριστοῦ“ ist. Aber der Zusammenhang, in welchem die Worte bei Justin mit dem Folgenden stehen, die Zusammenhaltung mit anderen Aussprüchen desselben Kirchenvaters, sowie die Vergleichung mit den Aeußerungen des ihm zunächst stehenden Irenäus und mit den Abendmahlsgebeten in den ältesten auf uns gekommenen Liturgien, — alles dies macht es doch wahrscheinlicher, daß wir nicht an ein conceptis verbis von Christo herrührendes, sondern nur an ein solches Gebet zu denken haben, dessen wesentlicher Inhalt durch das einzuschaltende Wort und durch das zu befolgende Beispiel des Herrn bedingt ist. Es wird ein Gebet gemeint seyn, in welchem eine Berufung auf den Befehl und die Verheißung Christi vorkommt, in welchem des „τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου“ und des „τουτέστι

τὸ σῶμά μου“ Erwähnung geschieht, in welchem sich das Danken und Bitten nicht blos auf die Wohlthaten der Schöpfung, sondern auch auf die der Erlösung bezieht, oder worin, wie wir später sehen werden, nicht blos eine *ἀνάμνησις τῆς τροφῆς ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς*, sondern auch die *ἀνάμνησις τοῦ σωματοποιήσασθαι* und *τοῦ πάθους* des Herrn enthalten ist. — Merkwürdig ist die Umstellung der Einsetzungsworte bei unserem Kirchenvater. Wir werden wohl nicht irren, wenn wir annehmen, daß er das *„τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου“* dem *„τουτέστι τὸ σῶμά μου“* deshalb vorangestellt hat, weil er es nicht, wie dieses, auf den nachfolgenden Genuß, sondern auf den vorangehenden Akt des *εὐχαριστεῖν* bezogen und als eine Anweisung für diesen betrachtet hat.

Nachdem wir im Bisherigen Alles, was in der Apologie für unsere Frage von Wichtigkeit und Bedeutung ist, in Untersuchung gezogen haben, wollen wir uns nun dem Dialogus cum Tryphone Judaeo zuwenden und sehen, ob uns vielleicht hier eine andere Lehre über das Opfer im christlichen Cultus überhaupt und über das Abendmahlsopfer insbesondere begegnet.

C. 28. und 29. der bezeichneten Schrift (p. 126.) sagt unser Kirchenvater: von der Sabbathsfeier, von der Beschneidung des Fleisches und überhaupt von den Werken des Ceremonialgesetzes hänge das Heil nicht ab; dadurch werde das wahre Verhältniß des Menschen zu Gott nicht bestimmt, *„ἀλλὰ κᾂν Σκύθης ἢ τις ἢ Πέρσης, ἔχει δὲ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ φυλάσσει τὰ αἰώνια δίκαια, περιτέτμηται τὴν καλὴν καὶ ὠφέλιμον περιτομὴν, καὶ φίλος ἐστι τῷ θεῷ, καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ καὶ ταῖς προσφοραῖς χαίρει. παρέξω δὲ ὑμῖν, ἄνδρες φίλοι, καὶ αὐτουργήματα (αὐτοῦ ῥήματα?) τοῦ θεοῦ, ὁπότε πρὸς τὸν λαὸν εἶπε διὰ Μαλαχίου, ἑνὸς τῶν δώδεκα προφητῶν. ἔστι δὲ ταῦτα· οὐκ ἔστι θέλημά μου ἐν ὑμῖν, λέγει κύριος, καὶ τὰς θυσίας ὑμῶν οὐ προσδέχομαι ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν· διότι ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι καὶ ἐν παντὶ*

τόπῳ θυσία προσφέρεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά· ὅτι τιμᾶται τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσι, λέγει κύριος, ὑμεῖς δὲ βεβηλοῦτε αὐτό (Mal. I, 10—12.). καὶ διὰ τοῦ Δαβὶδ ἔφη· λαὸς, ὃν οὐκ ἔγνων, ἐδούλευσέ μοι, εἰς ἀκοὴν ὠτίου ὑπήκουσέ μου (Ps. XVIII, 44.). δοξάσωμεν τὸν θεὸν ἅμα τὰ ἔθνη συνελθόντα, ὅτι καὶ ἡμᾶς ἐπεσκέψατο. δοξάσωμεν αὐτὸν διὰ τοῦ βασιλέως τῆς δόξης, διὰ τοῦ κυρίου τῶν δυνάμεων. εὐδόκησε γὰρ καὶ εἰς τὰ ἔθνη καὶ τὰς θυσίας ἥδιον παρ' ἡμῶν ἢ παρ' ὑμῶν λαμβάνει".

Wenn Justin hier ausspricht, daß sich Gott über die Gaben und Darbringungen der Christen freue, und daß er die Opfer von ihnen lieber als von den Juden annehme, so beruft er sich zum Erweise dieser seiner Behauptung nicht etwa auf eine eclatante Verschiedenheit des Objektes, sondern lediglich auf eine Verschiedenheit des Subjektes der Darbringung. Der Einen Opfer — so argumentirt er aus der Stelle Mal. I, 10—12., welche wir zuerst hier auf das Opfer im christlichen Cultus angewendet finden, und welche von Justin an bei den Kirchenvätern überall eine so wichtige Rolle spielt, — wird von Gott verworfen, weil sein Name von ihnen entheiligt wird; der Anderen Opfer aber sind Gott wohlgefällig, weil er seinen Namen von ihnen gepriesen und verherrlicht sieht. Gott will reine Opfer haben, und solche können nur von Reinen dargebracht werden. Er sieht die Person und das Volk und die Art und Weise des äußerlichen Dienstes nicht an, wohl aber das Herz und den Wandel. Er freut sich der Gaben seiner Freunde; sein Freund aber ist Jemand nicht dadurch, daß er diesem oder jenem Volke angehört und ein äußerliches Ceremonialgesetz beobachtet, sondern dadurch, daß er „die rechte Erkenntniß Gottes und seines Gesalbten hat und die ewigen Gebote hält" (τὰ αἰώνια δίκαια — der νόμος φυσικὸς im Gegensatze gegen den νόμος ἐπείσακτος, das temporäre Ceremonialgesetz). — Darin also, daß wir Gott im rechten Glauben und Gehorsam für

seine Gnade immerdar loben und preisen, im „*δοξάζειν*“ mit Worten und mit Werken, und zwar im „*δοξάζειν διὰ τοῦ βασιλέως τῆς δόξης, δια τοῦ κυρίου τῶν δυνάμεων*“, mithin im Beten, Loben und Danken im Namen Jesu, darin, daß Alles, was wir thun, durch Jesum Christum zur Ehre Gottes des Vaters geschieht, besteht das Wesen des wahren, gottwohlgefälligen, christlichen Opfers. Ganz ähnlich findet auch der heilige Irenäus, dessen Lehre wir später in besondere Betrachtung zu ziehen haben, die „species immutata oblationum“ nicht sowohl in einer Veränderung, welche mit dem Gegenstande des Opfers, als in einer solchen, welche mit den Opfernden selbst vorgegangen ist. „Non *genus* oblationum reprobatum est, sagt er IV, 18. §. 2.; oblationes enim et illic, oblationes autem et hic, sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia; sed *species* immutata est tantum, quippe cum jam *non a servis, sed a liberis* offeratur. Unus enim et idem Dominus; proprium autem character *servilis* oblationis et proprium *liberorum*, uti et per oblationes ostendatur indicium *libertatis*.“ Ferner §. 3. „Igitur non sacrificia sanctificant hominem — non enim indiget sacrificio Deus — *sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare Deum quasi ab amico.*“ Und §. 4. wieder: „Quoniam igitur *cum simplicitate* ecclesia offert, juste munus ejus *purum sacrificium* apud Deum deputatum est. — Oportet nos oblationem Deo facere et in omnibus *gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma et dilectione ferventi, primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes.* Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, *offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus*“. Endlich §. 1.: „In quibus *gratus* exstitit homo, in his *gratus* eis deputatus eum, qui est ab eo, percipit honorem“. — Wahrlich, man muß ganz von Vorurtheilen eingenommen und verblendet seyn, wenn man bei Kirchenvätern, welche da, wo sie von dem unterscheidenden Wesen und der specifischen Reinheit

des christlichen Opfers Rechenschaft geben sollen, sich nur auf Eigenschaften der opfernden Subjekte berufen, auf den Gedanken kommen will, daß sie den Leib und das Blut Christi als Gegenstand eines immer zu erneuernden und immer zu wiederholenden Opfers betrachtet haben. Justinus Martyr und Irenäus, das fühlt Jeder leicht, hätten sich ganz anders erklären müssen, wenn in ihrem Bewußtseyn etwas von dem katholischen Meßopferbegriff vorhanden gewesen wäre. Sie würden sich dann zum Erweise der Reinheit des christlichen Opfers vor Allem auf die Reinheit dessen, der in demselben dargebracht wird oder durch die Handlung seiner Priester sich selbst immer von Neuem Gott darbringt, berufen und nicht von einem Opfer „ex creatura Dei", das lediglich durch das reine Bewußtseyn des Darbringers geheiligt und Gott wohlgefällig wird, gesprochen haben.

Was unter den „*δῶρα**), *προςφοραὶ* und *θυσίαι*" der Christen bei Justin zu verstehen ist, erhellt theils schon aus dem Bisherigen, theils wird es sich noch mehr aus dem Folgenden ergeben. Es sind nach Aussage der bisher betrachteten Stellen „*πομπαί, ὕμνοι, εὐχαί, εὐχαριστίαι*" und „*αἰτήσεις*" im Namen Jesu, sowie freiwillige Gaben, welche von den Gemeindegliedern theils zu liturgischem Zwecke, theils zum Zwecke der Armenversorgung dargebracht werden. Beide Arten des Opfers, das Gebets- und das Almosenopfer, treten, wie wir gesehen haben, in Verbindung mit dem gemeinsamen Zusichnehmen der Nahrung, und besonders mit dem Abendmahlsgenuß auf.

Einen enger begränzten Begriff des christlichen Opfers scheint unser Kirchenvater freilich in anderen Stellen seines Dialogus cum Tryphone Judaeo auszusprechen. C. 41. p. 137. sagt er: „*καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προςφορὰ, ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προςφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαι-*

*) Cf. const. app. II, 53. „*δῶρον δέ ἐστιν θεῷ ἡ ἑκάστου προςευχὴ καὶ εὐχαριστία.*"

ρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ Θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ. ὅθεν περὶ μὲν τῶν ὑφ᾽ ὑμῶν τότε προςφερομένων θυσιῶν λέγει ὁ Θεὸς, ὡς προέφην, διὰ Μαλαχίου — Anführung der Stelle Mal. I, 10—12. — Περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ᾽ ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προςφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει τότε εἰπὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζειν ἡμᾶς, ὑμᾶς δὲ βεβηλοῦν". Zu dieser Stelle nehmen wir gleich eine andere hinzu, welche c. 70. p. 168. steht und also lautet: „Ὅτι μὲν οὖν καὶ ἐν ταύτῃ τῇ προφητείᾳ (Jes. XXXIII, 16.) περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, δι᾽ οὓς καὶ παθητὸς γέγονε, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν, φαίνεται".

Hier wird von Justin als das von den Christen an allen Orten zur Verherrlichung des Namens Gottes dargebrachte und schon im alten Testament theils vorgebildete, theils geweissagte Opfer der „ἄρτος τῆς εὐχαριστίας" und das „ποτήριον τῆς εὐχαριστίας" bezeichnet. Von beiden wird gesagt, daß Christus sie zum Zwecke der „ἀνάμνησις" und des „εὐχαριστεῖν" eingesetzt habe (παρέδωκε ποιεῖν). Gegenstand der „ἀνάμνησις" ist nach der ersten Stelle das Leiden, welches Christus für die Reinigung der Menschenseelen von aller Bosheit erduldet hat, nach der zweiten aber beim Brode das „σωματοποιήσασθαι" und „παθητὸν γεγονέναι" des Herrn um der Gläubigen willen,

beim Kelche das „αἷμα" Christi. Das „εὐχαριστεῖν" soll stattfinden nicht blos dafür, daß Gott die Welt sammt Allem, was in ihr ist, um des Menschen willen erschaffen, sondern auch dafür, daß er von dem sündlichen Verderben, in welchem wir uns befanden, uns befreit und alle Herrschaft und Gewalt der bösen Geister zu nichte gemacht hat durch den, der nach seinem Rathschluß den Leiden sich unterworfen hat (vgl. die ganz ähnliche Aussage in Apol. I, 13.). — Schwer zu übersetzen ist in beiden Stellen das Wort ποιεῖν. Was heißt „ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν", — oder: „ἄρτον εἰς ἀνάμνησιν — εὐχαριστοῦντας ποιεῖν"? Daß das Ganze einen Opferakt ausdrückt, unterliegt keinem Zweifel; aber der Opferbegriff scheint uns nicht sowohl dem Worte ποιεῖν selbst, als lediglich der Verbindung, in welcher es hier steht, zu inhäriren. Ἄρτον ποιεῖν würde nicht heißen: Brod opfern; wohl aber muß der Begriff des Opfers zum Vorschein kommen, wenn es heißt: „ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν", aus dem einfachen Grunde, weil das „εὐχαριστεῖν" sammt der in ihm enthaltenen „ἀνάμνησις" nach Justin ein Opferakt ist, welcher sich an das Nehmen der Nahrung („ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν") anschließt, und sein materielles Substrat, seine sichtbare Erscheinung, seine symbolische Darstellung und Verkörperung besonders im Brode und Weine des Abendmahls findet. Als Gegenstand der Darbringung haben wir uns nicht den „ἄρτος εὐχαριστηθείς" zu denken, sondern der Opferakt besteht in dem „εὐχαριστίαν ποιεῖν" selbst; dadurch, daß das „εὐχαριστεῖν" und die „ἀνάμνησις" in Beziehung auf denselben stattfindet, wird aus dem „κοινὸς ἄρτος" der „ἄρτος τῆς εὐχαριστίας". Letzterer ist also dem Sinne nach identisch mit „εὐχαριστία τοῦ ἄρτου", woraus es zu erklären ist, daß dieselben Opfer, welche hier als „ἄρτος τῆς εὐχαριστίας" und „ποτήριον τῆς εὐχαριστίας" bezeichnet werden, c. 117. p. 209. „θυσίαι ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου γινομέναι" heißen. Der „ἄρτος" wird von Justin hier nur deshalb so hervorgehoben, weil es ihm darum zu thun ist, das

Abendmahlsopfer als durch das alttestamentliche Opfer des Weizenmehls vorgebildet und in dem von Jesaia erwähnten Brode geweissagt nachzuweisen. Die irdischen Substanzen selbst können wir nicht als den eigentlichen Gegenstand der Darbringung betrachten, weil Justinus nur Einen Gott wohlgefälligen Gebrauch der „ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς διατροφὴν γενόμενα“ kennt, nämlich den des „ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προςφέρειν“. Aber „ἐπὶ πᾶσιν οἷς προςφέρονται“ bringen die Christen allerdings nach ihm Gott Opfer dar; nur sind dies keine solchen, welche mit der Hand, sondern solche, welche zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes „διὰ λόγου“ geschehen.

Wer etwa von der Richtigkeit dieser unserer Erklärung noch nicht überzeugt ist, dem werden seine Zweifel gewiß bald verschwinden, und er wird dieselbe als ganz im Sinne und Geiste unseres Kirchenvaters gegeben erkennen, wenn er es nicht verschmäht, mit uns schließlich auch noch das in Betrachtung zu ziehen, was Justin p. 209 ff. im 116., 117. und 118. Capitel seines Dialogus cum Tryph. Jud. sagt.

Hier heißt es zuerst mit Beziehung auf Zach. III, 1 ff. „Ὃν γὰρ τρόπον Ἰησοῦς ἐκεῖνος, ὁ λεγόμενος ὑπὸ τοῦ προφήτου ἱερευς, ῥυπαρὰ ἱμάτια ἐφάνη φορῶν διὰ τὸ γυναῖκα πόρνην λελέχθαι εἰληφέναι αὐτὸν, καὶ δαλὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρὸς ἐκλήθη διὰ τὸ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰληφέναι, ἐπιτιμηθέντος καὶ τοῦ ἀντικειμένου αὐτῷ διαβόλου, οὕτως ἡμεῖς, οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὡς εἷς ἄνθρωπος πάντες ἔσονται (πιστεύσαντες?) εἰς τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεὸν, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ πρωτοτόκου αὐτοῦ υἱοῦ τὰ ῥυπαρὰ ἱμάτια, τουτέστι τὰς ἁμαρτίας, ἀπημφιεσμένοι, πυρωθέντες διὰ τοῦ λόγου τῆς κλήσεως αὐτοῦ, ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εἰπὼν, ὅτι ἐν παντὶ τόπῳ ἐν τοῖς ἔθνεσι θυσίας εὐαρέστους αὐτῷ καὶ καθαρὰς προςφέροντες. (Mal. I, 11.) Οὐ δέχεται δὲ παρ᾽ οὐδενὸς θυσίας ὁ θεὸς, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ. Πάντας οὖν οἱ δια τοῦ ὀνόματος τούτου (προς-

φέρομεν, oder mit Otto: *πάσας οὖν διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου*) *θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ· τὰς δὲ ὑφ᾽ ὑμῶν καὶ δι᾽ ἐκείνων ὑμῶν τῶν ἱερέων γινομένας ἀπαναίνεται λέγων· καὶ τὰς θυσίας ὑμῶν οὐ προςδέξομαι κ. τ. λ.* (Mal. I, 10—12.)

Aus diesen angeführten Worten entnehmen wir: 1) daß Justinus nach dem Vorgange des Apostels Paulus (Gal. III, 28.) die Christen sämmtlich in ihrem durch den Sohn Gottes vermittelten Verhältnisse (*διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος — διὰ τ. ὀνόμ. τοῦ πρωτοτόκου αὐτοῦ*) Gott gegenüber als einen „*εἷς ἄνθρωπος*“ betrachtet, 2) daß er ihnen allen ein gleiches durch Christum vermitteltes Priesterthum zuschreibt, (Er nennt sie das wahre hohenpriesterliche Geschlecht Gottes; wie wir schon früher darauf aufmerksam gemacht haben, daß er wohl einen im Namen aller Brüder laut sprechenden und betenden Vorsteher, aber keinen für die Anderen vermittelnd eintretenden Priester kennt.) 3) daß er das von ihnen allen an allen Orten der Erde dargebrachte Opfer als dasjenige ansieht, welches Gott durch den Propheten Maleachi im Voraus als ihm wohlgefällig und zu seines Namens Ehre gereichend bezeichnet habe, und endlich 4) daß er dieses Opfer als ein im Namen und nach der Einsetzung des Herrn „*ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου*“ geschehendes darstellt.

Um nun seine Argumentation aus der angeführten Stelle Mal. I, 10—12. sicher zu stellen, muß sich unser Kirchenvater auf eine Widerlegung des gegnerischen Einwandes einlassen, daß Gott „nur die damals zu Jerusalem von den dort wohnenden Israeliten dargebrachten levitischen Opfer verworfen, dagegen aber die Gebete der damals in der Zerstreuung lebenden Juden für wohlgefällig erklärt und Opfer genannt habe“. Und wie thut er dies? Leugnet er etwa, daß bloße Gebete die von dem

Propheten genannten wohlgefälligen und reinen Opfer seyn können? Nichts weniger, als dies! Im Gegentheile sagt er: „ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι τέλειαι μόναι καὶ εὐαρέστοι εἰσὶ τῷ Θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοῦ ὁ Θεὸς τοῦ Θεοῦ (δι' αὐτοὺς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ?) μέμνηται (μέμνηνται?)· οὗ τὸ ὄνομα βεβηλωθῆναι κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν καὶ βλασφημεῖσθαι οἱ ἀρχιερεῖς τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ διδάσκαλοι εἰργάσαντο“. — Er gibt also zu, daß die von den Würdigen dargebrachten Gebete und Danksagungen allein vollkommene und gottgefällige Opfer sind, und behauptet, daß auch die Christen dergleichen allein darzubringen überkommen haben; was er leugnet, ist nur das, daß die Gebete der Juden „ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι“ seyen. Die Juden, will er sagen, bringen Gott in ihren Gebeten keine reinen und wohlgefälligen Opfer dar, weil sie, weit entfernt, den Vater im Sohne zu ehren und diesen für die Gnade seines Leidens um der Menschen willen zu preisen, durch ihre Hohenpriester und Schriftgelehrten Alles gethan haben, um den Namen desselben überall auf der ganzen Erde zu einem Gegenstande der Schmach und der Schande zu machen. Sie ehren den Namen Gottes nicht, weil sie den Namen des Sohnes Gottes lästern. Uebrigens, fügt Justin hinzu, kann der Prophet schon deshalb nicht die Gebete der Juden gemeint haben, weil diese nicht einmal jetzt unter allen Völkern der Erde und in allen Ländern vom Aufgang bis zum Niedergang zerstreut leben, und dies noch viel weniger damals, als Maleachi weissagte, der Fall war. Dagegen aber gibt es unter Griechen und Barbaren nirgends Völker, „ἐν οἷς μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι τῷ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γίνονται“. Nehmen wir nun noch hinzu, daß unser Kirchenvater im folgenden Capitel sagt: „οὗτος γὰρ ἐξαίρετος ἱερεὺς καὶ αἰώνιος

βασιλεὺς, ὁ Χριστὸς, ὡς υἱὸς Θεοῦ· οὐ ἐν τῇ πάλιν παρουσίᾳ μὴ δόξητε λέγειν Ἠσαΐαν ἢ τοὺς ἄλλους προφήτας θυσίας ἀφ᾽ αἱμάτων ἢ σπονδῶν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἀναφέρεσθαι, ἀλλὰ ἀληθινοὺς καὶ πνευματικοὺς αἴνους καὶ εὐχαριστίας. (ἀληθινὰς καὶ πνευματικὰς, αἴνους καὶ εὐχαριστίας?), — was wollen wir mehr? Konnte er seine Vorstellung vom christlichen Opfer bestimmter und deutlicher aussprechen? Daß das Abendmahls-Opfer dem Wesen und der Hauptsache nach, abgesehen nämlich von dem in der kirchlichen Praxis damit in Verbindung stehenden Almosenopfer, nichts als ein Gebetsopfer, der Opferakt der Christen kein anderer, als ein Gebetsakt ist, — könnte das irgendwer mit unzweideutigeren Worten sagen, als Justinus es erklärt hat? „Daß „nun die von den Würdigen dargebrachten Gebete und Dank„sagungen allein vollkommene und gottgefällige Opfer sind, be„haupte ich gleichfalls; denn dergleichen allein haben auch „die Christen darzubringen überkommen; jedoch dies auch zum „Gedächtniß ihrer trockenen und flüßigen Nahrung, bei welcher „der Sohn Gottes auch des um ihretwillen übernommenen Lei„dens gedenkt" *) — diese Worte sind gewiß von der Art, daß

*) Zu καὶ ἐπ᾽ ἀναμνήσει δὲ ist aus dem Vorhergehenden παρέλαβον ποιεῖν zu suppliren. Statt δι᾽ αὐτοῦ ὁ θεὸς τοῦ θεοῦ ist gewiß δι᾽ αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ zu lesen. Will man μέμνηται nicht passivisch übersetzen oder dafür μέμνηνται lesen, so wird zwischen δι᾽ αὐτοὺς und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ein Comma zu setzen und der Sinn der seyn, der Sohn Gottes habe im Akte der Einsetzung (παρέλαβον) bei der Nahrung (ἐν ᾗ sc. τροφῇ) auch seines Leidens gedacht. Scheut man sich nicht, μέμνηται in μέμνηνται umzuändern, so heißt es: wobei sie („die Christen") auch des Leidens, das der Sohn Gottes um ihretwillen erduldet hat, gedenken. — Der ganze Zusatz ist gemacht, um die vorher im Allgemeinen ausgesprochene Behauptung näher zu bestimmen. Das christliche Opfer ist und bleibt ein bloses Gebetsopfer, aber es ist darum nicht mit jedem anderen Beten identisch; es hat einen bestimmten eigenthümlich christlichen Inhalt und einsetzungsmäßigen

jeder Gedanke an eine andere, als Gebets-Darbringung dadurch schlechterdings ausgeschlossen wird. Das doppelte allein (*μόναι* — *μόνα*) wäre unsinnig, wenn an etwas Objektives und äußerlich Reales, an den Leib und das Blut Christi, als Gegenstand einer äußerlichen Darbringung gedacht werden sollte. Wir können nicht begreifen, wie Döllinger (a. a. O. S. 105.) zu schreiben vermocht hat: „Justin giebt hier den Juden zu, fromme Gebete seyen allein Gott wohlgefällige Opfer, offenbar, wie der ganze Zusammenhang zeigt (?!!), in Verbindung mit dem eigentlichen Gegenstande des Opfers, d. h. mit dem Leibe und Blute Christi in der Eucharistie". Wer für den eigentlichen Gegenstand des Opfers den Leib und das Blut Christi ansieht, wie kann der vernünftigerweise sagen, daß fromme Gebete allein vollkommene und gottgefällige Opfer sind, und daß die Christen solche allein darzubringen angewiesen sind? Und wiederum, wer das sagt, und noch dazu in einer rein doktrinalen Stelle, wo es sich um die Widerlegung scharfsinniger Gegner handelt, sagt, — wie kann von dem ein Vernünftiger annehmen, daß er sich zum Glauben an eine unblutige Wiederholung und Erneuerung des blutigen Kreuzesopfers, zum Glauben an ein conficere, immolare und offerre des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie bekenne? Wie es sich mit dem ganzen Zusammenhang, der „offenbar" für den Leib und das Blut des Herrn als Gegenstand der Darbringung sprechen soll, verhält, haben wir schon gesehen. — Nur wenn man lediglich im dankbaren

---

Charakter. Dieser Charakter besteht in der doppelten *ἀνάμνησις*, welche in ihm enthalten ist, darin, daß die *εὐχαί* und *εὐχαριστίαι* nicht blos die leibliche Nahrung und die Wohlthaten der Schöpfung, sondern auch die geistliche Speise und die Segnungen des Erlösungswerkes zu ihrem Gegenstande haben. Als nach Christi Vorgang und Einsetzung geschehend und das durch das Leiden des Erlösers erworbene Heil zum Gegenstande habend sind die *εὐχαὶ* und *εὐχαριστίαι* der Christen solche, welche „*διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ τῷ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γίνονται*", und durch welche der Vater im Sohne geehrt wird.

Gedenken des Leidens und Sterbens des Herrn im Abendmahlsgebete und beim Abendmahlsgenusse ein Opfer des Leibes und Blutes des Erlösers sehen wollte, könnte man dem Justinus die Lehre von einer Darbringung Christi in der Eucharistie zuschreiben. Damit würden nun aber freilich wohl alle Protestanten, keineswegs aber die Katholiken sich einverstanden erklären können. — Mit dem „*πάθος*“ des Herrn verhält es sich gerade so, wie mit der „*τροφὴ ξηρά τε καὶ ὑγρά*“. Beide sind Gegenstand des Abendmahlsopfers nur in so fern, als für sie hier Gott gelobt und ihm gedankt wird; sie sind nicht selbst der eigentliche Gegenstand der Darbringung, sondern nur der Gegenstand dessen, was als Opfer dargebracht wird, der *ἀνάμνησις* und *εὐχαριστία*. Die christlichen Opfer sind und bleiben nach Justin: „*ἀληθινοὶ καὶ πνευματικοὶ αἶνοι καὶ εὐχαριστίαι.*“

Da sich unsere Gegner, wenn sie wegen Mangels an Zeugnissen für ihre Behauptung oder wegen widersprechender Zeugnisse aus dem kirchlichen Alterthum in die Enge getrieben sind, zuletzt immer damit zu helfen suchen, daß sie sich auf die von den Vätern beobachtete disciplina arcani berufen, so bemerken wir hier nur noch: 1) daß sich von dieser disciplina arcani bei Justinus Martyr, der überall mit der größten Offenherzigkeit und ohne Zurückhaltung über Alles, selbst über die Sakramente, berichtet und der den p. 79. ausgesprochenen Grundsatz: „*ὅπως μὴ τοῦτο παραλιπόντες δόξωμεν πονηρεύειν τι ἐν τῇ ἐξηγήσει*“ befolgt, nirgends auch nur die leiseste Spur vorfindet*), und 2)

*) Döllinger (a. a. O. S. 20) freilich will von der genannten Institution bei Justin nicht blos eine Spur, sondern ein deutliches Zeugniß gefunden haben. Aber man höre, worin dieses angebliche Zeugniß besteht!! Daraus, daß es in der Beschreibung der Abendmahlshandlung heißt: *διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν*, will D. den Schluß ziehen, daß schon damals die Abtheilung des Gottesdienstes in einen öffentlichen und geheimen Theil bestanden habe, nicht bedenkend, daß es gleich darauf heißt: *καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι*, und daß mit-

daß sich durch dieselbe spätere Väter wohl veranlaßt sehen konnten, Manches in ihren öffentlichen Schriften, wie in ihren Homilien, zu verschweigen, zu übergehen oder nur leise anzudeuten, keineswegs aber für berechtigt halten konnten, jesuitisch zu lügen und das Gegentheil von dem zu sagen, was sie meinten. Unser ehrlicher Justinus müßte, wie Jeder leicht einsieht, geradezu gelogen haben und absichtlich darauf ausgegangen seyn, in seinen Lesern statt der wahren falsche Vorstellungen hervorzurufen, wenn er alles das, was wir betrachtet haben, gesagt und im Hintergrunde seines Bewußtseyns dabei doch den Glauben gehabt hätte, daß „der eigentliche Gegenstand des eucharistischen Opfers der Leib und das Blut Christi (im katholischen Sinne) seyen". Die Schmach einer solchen Annahme zu erfahren, hat er in keiner Weise verdient.

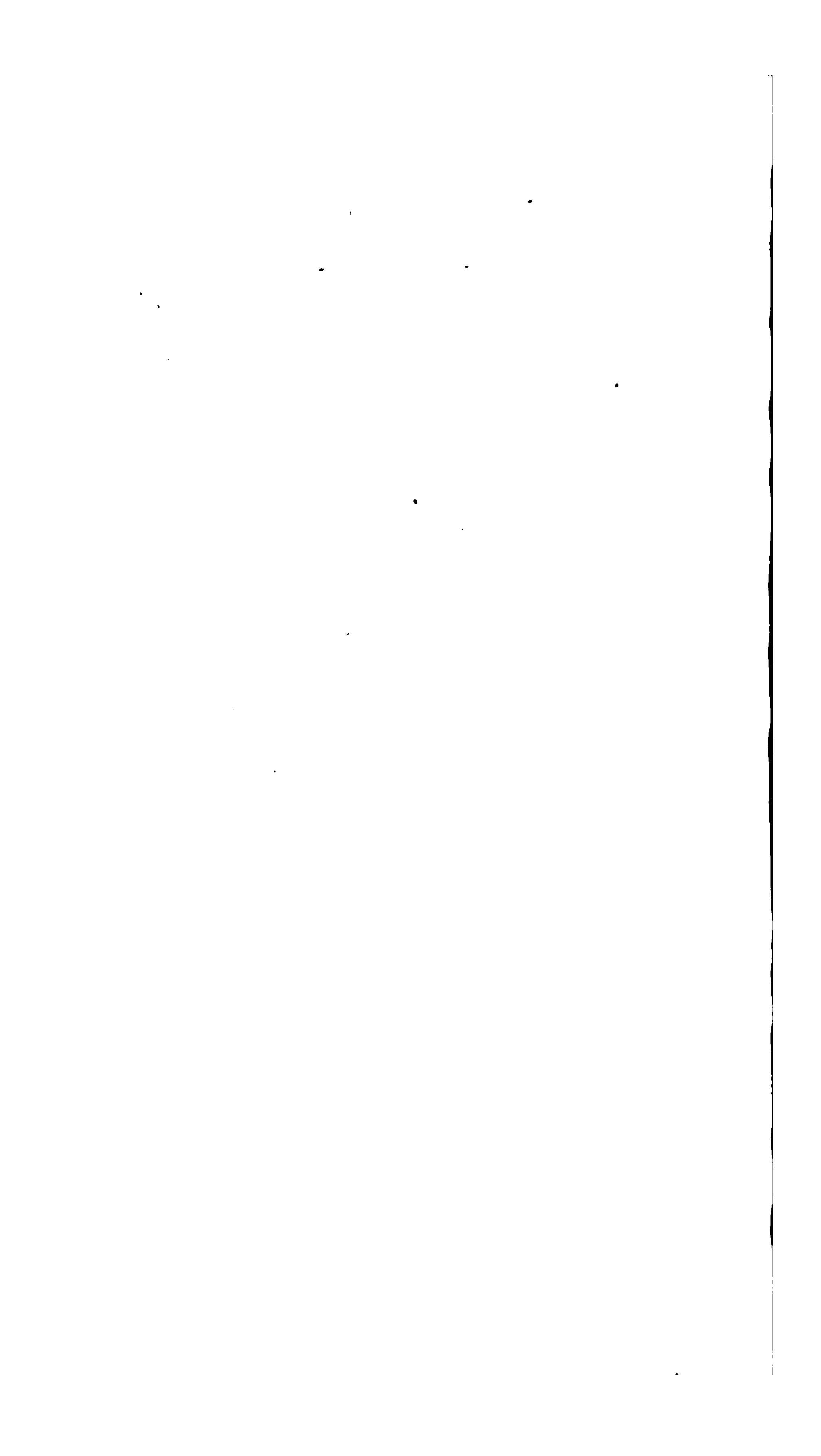
---

hin den παρόντες nur die ου παρόντες getauften und abendmahlsfähigen Gemeindeglieder entgegenstehen, also solche, vor denen die Handlung der Eucharistie gewiß nicht geheim gehalten werden sollte.

III.

Irenäus.

(1840.)



Irenäus, der es in seinem Werke: contra haereses mit Irrlehrern zu thun hat, welche den Weltschöpfer und den höchsten Gott in dualistischer Weise trennten, das neue Testament aus seinem Zusammenhange mit dem alten losrissen und die Person des Erlösers zertheilten, sagt von denen, gegen welche er die apostolische Lehre von dem „unus Deus factor coeli et terrae a lege et prophetis annuntiatus“ und von dem „unus Christus Dei filius“ (L. III, c. I.) vertheidigen muß und welchen er vorwirft, daß sie alle, jeder in seiner Weise, die Fleischwerdung des Wortes Gottes leugneten*): „haec autem omnia contulit eis *scripturarum* et *dispositionis Dei ignorantia*“, und gibt als seine Aufgabe die an, sowohl die „causa *differentiae* testamentorum“, als auch wieder die „*unitas* et *consonantia* ipsorum“ nachzuweisen (L. III, c. XII, 12.). Die Einheit beider Testamente findet er in der Gleichheit des göttlichen Ursprungs und der allgemeinen Bestimmung, das Heil der Menschen zu bewirken. „Utraque testamenta, sagt er, unus et idem paterfamilias produxit, verbum Dei, dominus noster Jesus Christus, qui et Abrahae et Moysi collocutus est et nobis in novitate restituit libertatem et multiplicavit eam, quae ab ipso est, gratiam“ (L. IV, c. IX, 1.). Und abermals: „unus et idem ostenditur legis et evangelii conditor“ (L. IV, XII, 3.). Was die Verschiedenheit des alten und des neuen Testamentes anbetrifft, so lehrt uns unser Kirchenvater den

*) „Secundum nullam sententiam haereticorum verbum Dei caro factum est“ (L. III, c. XI, 1.).

Grund derselben nicht etwa in einer Verschiedenheit der Personen, des Wesens und des Zweckes der Urheber, sondern lediglich in einer Verschiedenheit der Zustände und Bedürfnisse der Menschen, für die beide bestimmt sind, suchen. Gott hätte wohl von Anfang an dem Menschen „perfectionem praestare" können; aber der Mensch hatte als „infans" noch nicht die Empfänglichkeit für dieselbe (IV, c. XXXVIII, 1.). Er bedurfte, als gefallener zumal, einer methodischen Erziehung für den Zweck seiner Zurückbringung und Vollendung. Nur durch Uebung knechtischen Gehorsams konnte er für das Gesetz der Freiheit herangebildet; er mußte durch Aeußerliches und Sichtbares auf das Innerliche und Unsichtbare, durch Zeitliches und Irdisches auf das Ewige und Himmlische, durch das fleischliche Bild auf die geistliche Wahrheit hingeleitet werden. Gott bedurfte weder der Stiftshütte, noch des Tempels, noch der Wahl der Leviten, noch der Opfer und Darbringungen, aber „facile ad idola revertentem populum erudiebat, per multas vocationes praestruens eos perseverare et servire Deo, per ea, quae erant secunda, ad prima vocans, h. e. per typica ad vera, per temporalia ad aeterna, per carnalia ad spiritualia, per terrena ad coelestia etc." (IV, c. XIV, 3.). Das Absehen Gottes war an sich vom Anfange an nur auf die Erfüllung der „naturalia praecepta" des Dekalogs gerichtet; die Väter, welchen dessen „virtus" ins Herz geschrieben war, hatten kein anderes Gesetz, weil sie keines anderen bedurften; aber wie mit ihnen, verhielt es sich nicht mit dem in Aegypten entarteten Volke, das einen großen natürlichen Zug und Herzensdrang zum Götzendienste hin hatte und seine Neigung, den Dienst des wahren Gottes zu verlassen, selbst während des Aktes der Gesetzgebung auf Sinai durch eine schauderregende That der Idololatrie an den Tag legte. Dieses Volk hatte das von Gott zu befriedigende Bedürfniß eines anderen Gesetzes. Weil es sich zu einem kindlich freien Gehorsam noch unfähig zeigte, mußte ihm das knechtische Joch zwingender Gebote aufgelegt, seinem sinnlichen Hange zum Götzendienste mußte durch eine theilweise Befriedigung in einem gesetzlich vor-

geschriebenen äußerlichen Dienste des wahren Gottes Einhalt gethan, sein das Ueberirdische, Ewige, Himmlische und Göttliche in seiner reinen Gestalt zu fassen noch nicht fähiger Geist mußte für die Ahnung und allmähliche Erkenntniß desselben durch allerlei irdische Abbilder herangebildet und zubereitet werden *). Durch den Zwang des Gesetzes sollte der Mensch gewöhnt werden, Gott auch ohne denselben zu gehorchen; und der gesetzlich gebotene äußerliche und bildliche Cultus sollte der Wegweiser zu einer innerlichen und wahren Verehrung und Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit werden. Es ist daher auf dem Gebiete des alten Testamentes zwischen der Substanz und dem Accidens des Gesetzes zu unterscheiden. Die erstere, welche im natürlichen Sittengesetze, in der „virtus" des Dekalogs, welche den Vätern schon in ihre Herzen geschrieben war, besteht, ist ewig, und an eine Aufhebung oder Hinwegnahme derselben durch Christum ist nicht zu denken; wohl aber konnte und mußte das alttestament-

---

*) Vgl. Recognit. Clem. I, 36., oben S. 5. angeführt. Ferner: Constit. app. I, 6.: „*Πλὴν καὶ τὸν νόμον ἀναγινώσκων τῶν ἐν αὐτῷ ἐπεισάκτων ἀπόσχου· εἰ καὶ μὴ πάντων, ἀλλά τινων, τῶν τῆς δευτερώσεως· μόνον δὲ πρὸς ἱστορίαν ἀναγίνωσκε εἰς τὸ γινώσκειν σε καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν, ὅτι ἀπὸ τοιούτων καὶ τοσούτων ἐῤῥύσατό σε δεσμῶν. Ἔστω δέ σοι πρὸ ὀφθαλμῶν γινώσκειν, τί νόμος φυσικὸς καὶ τί τὰ τῆς δευτερώσεως, τά τε ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῖς μοσχοποιήσασι δοθέντα ἐπείσακτα. Νόμος γάρ ἐστι, τίνα ἐλάλησε κύριος ὁ θεὸς πρὸ τοῦ τὸν λαὸν εἰδωλολατρῆσαι καὶ μοσχοποιῆσαι τὸν παρ' Αἰγυπτίοις Ἄπιν, τουτέστιν ἡ δεκάλογος· ἃ δὲ ἁμαρτήσασιν αὐτοῖς ἐπετέθη δεσμὰ, σὺ σεαυτῷ μὴ ἐπισπάσῃ. Ὁ γὰρ σωτὴρ ἡμῶν οὐ δι' ἕτερόν τι ἦλθεν, ἢ ἵνα ῥύσηται τοὺς ὑποδίκους τῆς ἀποκειμένης ὀργῆς, καὶ πληρώσῃ τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, καὶ τὰ δεσμιὰ τῆς δευτερώσεως τῶν ἐπεισάκτων ἢ παύσῃ ἢ μεταθῇ*". — Und Hieron. ad Hierem. 7.: „Manifeste intelligitur, quod primum decalogum dederit in tabulis lapideis scriptum digito Dei, et post offensam idololatriae caputque vituli postea jusserit sibi magis fieri, quam daemonibus".

liche Gesetz im neuen Bunde in Beziehung auf die Bestandtheile, welche „*in servitutem* et *in signum*“ gegeben waren, eine Aenderung erfahren. Zwar waren die „signa“ nicht „sine symbolo i. e. sine argumento“ oder „otiosa“; sie bildeten etwas Wahres auf dem Gebiete des Geistes ab. So war z. B. die Beschneidung des Fleisches ein Symbol der Beschneidung des Herzens, und der Sabbath war ein Bild der „perseverantia totius diei erga Deum deservitionis“. Aber das Bedeutende hat seine Bestimmung erreicht, wenn es zu dem Bedeuteten hingeführt hat, und das Symbol muß der Sache selbst weichen, wenn ihre wahre und reine Erscheinung gehörig vorbereitet ist. „*Lex* quippe servis posita per ea, quae foris erant, corporalia animam erudiebat, velut per vinculum attrahens eam ad obedientiam praeceptorum, uti disceret homo servire Deo; *verbum* autem liberans animam et per ipsam corpus voluntarie emundari docuit. Quo facto necesse fuit auferri quidem vincula servitutis, quibus jam homo assueverat, et sine vinculis sequi Deum, superextendi vero decreta libertatis et augeri subjectionem, quae est ad regem, ut non retrorsus quis revertens indignus appareat ei, qui se liberavit, eam vero pietatem et obedientiam, quae est erga patremfamilias, esse quidem eandem et servis et liberis, majorem autem fiduciam habere liberos, quoniam sit major et gloriosior operatio libertatis, quam ea, quae est in servitute, obsequentia“. Den Dekalog hat das neue Testament nicht aufgehoben, sondern „ea, quae in servitutem et in signum data sunt illis, circumscripsit novo libertatis testamento. Quae autem naturalia et liberalia et communia omnium, auxit et dilatavit, sine invidia largiter donans hominibus per adoptionem patrem scire Deum et diligere eum ex toto corde et sine adversatione sequi ejus verbum, non abstinentes solum a malis operationibus, sed etiam a concupiscentiis earum. Auxit autem etiam timorem; filios enim plus timere oportet, quam servos, et majorem dilectionem habere in patrem“. (IV, XIII, 2.; XV, XVI, 1. 3. 4. 5.)

„Quia non per haec justificabatur homo", heißt es IV, XVI, 2. von den Bestimmungen des Ceremonialgesetzes, „sed in signo data sunt populo, ostendit, quod ipse Abraham sine circumcisione et sine observatione sabbatorum credidit Deo et reputatum est illi ad justitiam".

In diesem Zusammenhange nun und auf der Grundlage dieser allgemeinen Lehre fährt Irenäus in der Vertheidigung der Zusammengehörigkeit und des gleichen göttlichen Ursprungs der beiden Testamente im folgenden 17. Capitel desselben Buches also fort, daß er sagt: „Quoniam autem ***non indigens Deus servitute eorum***, sed ***propter ipsos*** quasdam observantias in lege praeceperit, plenissime prophetae indicant. Et rursus quoniam ***non indiget Deus oblatione eorum***, sed propter ipsum, qui offerat, hominem, manifeste Dominus docuit, quemadmodum ostendimus. Si quando enim negligentes eos justitiam et abstinentes a dilectione Dei videbat, per sacrificia autem et reliquas typicas observantias putantes propitiari Deum, dicebat eis ***Samuel*** quidem sic: — 1 Reg. XV, 22. — ***David*** autem ait: — Psalm. XXXIX, 7. —, docens eos, quoniam obauditionem vult Deus, quae servat eos, quam sacrificia et holocaustomata, quae nihil eis prosunt ad justitiam, et ***novum simul prophetans testamentum***. Manifestius autem adhuc in quinquagesimo psalmo (18. 19.) de his ait: „„quoniam si voluisses sacrificium, dedissem utique; holocaustis non delectaberis. Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum dominus non spernet"". Quoniam ergo nihil indiget Deus, in eo, qui est ante hunc, psalmo ait: — Ps. XLIX, 9—13. — Deinde, ne quis putet, propterea quod irasceretur eum recusare haec, infert consilium ei dans. (vers. 14. 15.): „„immola Deo sacrificium laudis et redde altissimo vota tua et invoca me in die tribulationis tuae, et eripiam te, et glorificabis me""; ***illa quidem, per quae putabant peccantes propitiari Deum, abnuens; haec autem, per quae justificatur homo et appropinquat Deo, hortatur et admonet.***

Hoc idem autem et Esaias ait: — I, 11. — Et cum abnuisset holocaustomata et sacrificia et oblationes etiam et neomenias et sabbata et ferias et reliquam universam consequentem his observationem, intulit, suadens eis, quae salutaria sunt: Lavamini, mundi estote etc. — ibid. 16 sqq. Non enim sicut homo motus, ut multi audent dicere, divertit eorum sacrificia, sed ***miserans eorum coecitati et verum sacrificium insinuans***, ***quod offerentes propitiabuntur Deum***, ***ut ab eo vitam percipiant.*** Quemadmodum alibi ait: „„sacrificium Deo cor contribulatum; odor suavitatis Deo cor clarificans cum, qui plasmavit"". Si enim irascens abnueret haec eorum sacrificia, tanquam qui indigni essent consequi misericordiam ejus, ***non utique eisdem ipsis suaderet***, ***per quae salvari possent.*** Sed quoniam Deus misericors est, non abscidit eos a bono consilio. Nam per ***Hieremiam*** cum dixisset: Quo mihi thus etc. (VI, 20.), intulit: Audite sermonem domini etc. (VII, 2. 3.). Et iterum significans, quoniam non propter hoc eduxit eos de Aegypto, ut sacrificia ei offerant, sed ut obliti idololatriae Aegyptiorum audire vocem domini possent, quae erat eis salus et gloria, per eundem Hieremiam: Holocaustomata vestra colligite etc. (ibid. 21—24.). Et iterum per eundem ipsum dicens: Sed in hoc glorietur, qui gloriatur etc. (IX, 24.) intulit: „„quoniam in his voluntas mea est, dicit dominus"", sed non in sacrificiis nec in holocaustomatibus nec in oblationibus. Non enim principaliter haec, sed secundum consequentiam et propter praedictam causam habuit populus, sicut iterum ***Esaias*** ait: — XLIII, 23.; LXVI, 2. Jerem. XI, 15.; Esa. LVIII, 6—9.; Zach. VII, 9. 10.; VIII, 16. 17.; Psalm. XXXIII, 13. 14. —

Ex quibus omnibus manifestum est, quia non sacrificia et holocaustomata quaerebat ab eis Deus, sed ***fidem et obedientiam et justitiam propter illorum salutem.*** Sicut in Osee propheta docens eos Deus suam voluntatem dicebat: „„Misericordiam volo plus quam sacrificium, et agni-

tionem Dei super holocaustomata““. Sed et dominus noster eadem monebat eos dicens: „„Si enim cognovissetis, quid est: misericordiam volo et non sacrificium, nunquam condemnavissetis innocentes, testimonium quidem reddens prophetis, quoniam veritatem praedicabant, illos autem arguens sua culpa insipientes“.

Unser Kirchenvater beruft sich hier zum Beweis, daß die Vorschriften des levitischen Gesetzes nicht in einem Bedürfnisse Gottes, sondern lediglich in einem Bedürfnisse der Menschen ihren Grund hatten, nicht um Gottes, sondern um der Menschen willen gegeben waren und dem pädagogischen Zwecke, diese durch die Knechtschaft zur Freiheit, durch das Aeußerliche zum Innerlichen, durch das Bild zur Sache hinzuführen, dienten, auf das Zeugniß des alten Testamentes selbst, nämlich auf die vielen prophetischen Stellen, in welchen die äußerlichen Akte des Cultus verworfen und nur allein das Hören des göttlichen Wortes, der Gehorsam gegen dasselbe, die Reinigung von der Sünde, der Eifer in guten Werken, das gedemüthigte, zerknirschte und zerschlagene, das seine Sünde bereuende und seinen Schöpfer preisende Herz als gottgefällige Opfer bezeichnet werden. Hätte Gott, so schließt Irenäus, das Ceremonialgesetz um seiner selbst willen gegeben, wäre es ihm dabei um den Empfang der Opfer und Gaben und nicht vielmehr um das Heil der Menschen zu thun, wäre sein Absehen wirklich auf den knechtischen äußerlichen Dienst und nicht vielmehr auf die Herzen gerichtet gewesen, so würde die pünktliche Beobachtung des levitischen Gesetzes bei ihm immer etwas gegolten haben und der Fall hätte nicht eintreten können, daß die Opfer und alle äußerlichen Cultusakte geradezu verworfen wurden, sobald sie mit einem unheiligen Leben und einer gottentfremdeten Gesinnung zusammentrafen. Man kann nicht sagen, daß Gott durch den Mund der Propheten nur die Gaben und Darbringungen derer, welchen er zürnte und kein Heil widerfahren lassen wollte, verworfen habe. Denn wäre dies der Fall gewesen, hätte Gott nur die Opfer derer verworfen, deren Personen er verwarf und denen er die Heilswirkung derselben nicht gönnte, so würden

wir mit dem Verwerfungsurtheil über das, was als vergeblich und nichts nützend bezeichnet wird, nicht überall die ermahnende Hinweisung auf etwas Anderes, was zum Heil und zur Gerechtigkeit wirklich hilft, verbunden sehen. Daß dies geschieht, daß die Werke des levitischen Gesetzes und die äußerlichen Opfer nirgends als Gegenstand des göttlichen Mißfallens bezeichnet werden, ohne daß zugleich auf andere Opfer als wahrhaft gottgefällig und heilwirkend hingedeutet wird, ist ein deutlicher und sicherer Beweis, daß Gott nur einen Mißverstand und falschen Gebrauch seines Gesetzes verwirft, und dieses nur nicht zum Gegenstand eines falschen Vertrauens werden lassen will. Er hat das Gesetz gegeben, um die Menschen „per secunda ad prima, i. e. per typica ad vera, per temporalia ad aeterna, per carnalia ad spiritualia, per terrena ad coelestia“ zu führen. Wenn nun diese, statt der göttlichen Absicht nachzukommen, am Aeußerlichen hängen bleiben, dieses als genügend betrachten und über dem Bilde die Sache selbst aus den Augen verlieren, so muß ihr Thun und Treiben nothwendig Gott verwerflich erscheinen; Gott muß sie strafen, weil sie auf einem falschen Wege begriffen sind, auf einem Wege, der zum Heil nicht hin, sondern von demselben wegführt. Mit Recht bezeichnet daher Irenäus das als den eigentlichen Gegenstand des göttlichen Mißfallens und der strafenden Reden der Propheten, daß die Menschen glaubten, „per sacrificia et reliquas typicas observantias propitiari Deum“, daß sie sich an Dinge, „quae nihil prosunt ad justitiam“, hielten und darüber „ea, per quae justificatur homo et appropinquat Deo“, „ea, per quae salvari poterant“, außer Acht ließen. Gott, sagt er, verwirft die fleischlichen Opfer der Juden nur, weil er sie als „sua culpa insipientes“ erkennt, weil er Mitleiden mit ihrer Blindheit hat und sie auf das wahre Opfer, dessen Darbringung wirklich die Kraft zu versöhnen hat, hinweisen will. Als Bestandtheile dieses „verum sacrificium, quod offerentes propitiabuntur Deum, ut ab eo vitam percipiant“, als „ea, quae prosunt ad justitiam, — per quae justificatur homo et appropinquat Deo, — quae salutaria sunt, — per

quae salvari homines possunt", werden in Uebereinstimmung mit den alttestamentlichen Propheten von Irenäus „fides, obedientia et justitia", überhaupt die Opfer eines gottgeweihten, gottgeheiligten Herzens und Lebens genannt.

Nachdem es nun zuletzt von Christo geheißen hat, daß er die Wahrheit der prophetischen Aussprüche des alten Testamentes bestätiget und die auf ihre äußerlichen und fleischlichen Opfer sich verlassenden Juden selbstverschuldeten Unverstandes beschuldiget habe, fährt unser Kirchenvater folgendermaßen fort: „Sed et suis discipulis dans consilium, *primitias Deo offerre ex suis creaturis*, non quasi indigenti sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est accepit et gratias egit dicens: hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, *et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento*; de quo in duodecim prophetis *Malachias* (I, 10. 11.) sic praesignificavit: Non est mihi voluntas in vobis, dicit dominus omnipotens, et sacrificium non accipiam de manibus vestris; quoniam ab ortu solis usque ad occasum nomen meum clarificatur inter gentes, et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum; quoniam magnum est nomen meum in gentibus, dicit dominus omnipotens; manifestissime significans per haec, quoniam prior quidem populus cessabit offerre Deo, omni autem loco sacrificium offeretur ei, et hoc purum, nomen autem ejus glorificatur in gentibus. Quod est autem aliud nomen, quod in gentibus glorificatur, quam quod est domini nostri, per quem glorificatur pater et glorificatur homo? Et quoniam proprii filii ejus est, et ab eo factus est homo, suum illum (illud) vocat. Quemadmodum si quis rex ipse filii sui pingat imaginem, juste suam illam dicit imaginem secundum utrumque, quoniam et filii ejus est et quoniam ipse

fecit eam; sic et Jesu Christi nomen, quod per universum mundum glorificatur in ecclesia, suum esse confitetur pater et quoniam filii ejus est et quoniam ipse scribens id ad salutem dedit hominum. Quoniam ergo nomen filii proprium patris est, et in Deo omnipotente per Jesum Christum offert ecclesia, bene ait secundum utraque: et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum. Incensa autem Joannes in apocalypsi orationes esse ait sanctorum".

Hier spricht Irenäus von einer „novi testamenti nova oblatio", deren Stiftung mit der Einsetzung des heiligen Abendmahls zusammenfällt. Christus, sagt er, habe, indem er das kreatürliche Brod nahm, das Dankgebet darüber sprach und sagte: dies ist mein Leib, und indem er auf gleiche Weise mit dem Kelche verfuhr, welchen er für sein Blut erklärte, seinen Jüngern den Rath ertheilt, Gott Erstlinge von seinen Kreaturen darzubringen, und so ein neues Opfer des neuen Testamentes gelehrt. Die Kirche bringe apostolischer Ueberlieferung zufolge dieses Opfer überall in der ganzen Welt dar, und zwar dem Gott, der uns die Nahrung gibt, als „primitias suorum munerum in novo testamento". Es sey dies das von dem Propheten Maleachi geweissagte reine Opfer, durch welches der Name Gottes unter allen Völkern des Erdbodens vom Aufgang bis zum Niedergang verherrlicht werden soll. Der Name Gottes aber, von dessen Verherrlichung der Prophet spreche, sey kein anderer, als der unseres Herrn, durch den sowohl der Vater, als der Mensch geehret werde. Wie ein König das von ihm selbst gemalte Bild seines Sohnes mit Recht sein Bild nennen könne aus dem doppelten Grunde, weil es das Bild seines Sohnes ist und weil er selbst es verfertiget hat, so nenne der Vater auch den in der Kirche an allen Orten der Welt gepriesenen und verherrlichten Namen Jesu Christi mit Recht seinen Namen, weil es sowohl der Name seines eigenen Sohnes, als der Name ist, welchen er selbst den Menschen zu ihrem Heile gegeben hat. Aus dem doppelten Grunde also, weil der Name des Sohnes der eigene Name

des Vaters ist und weil die Kirche „in Deo omnipotente per Jesum Christum“ ihr Opfer darbringt, heiße es in Wahrheit: „an allen Orten wird Weihrauch meinem Namen dargebracht und reines Opfer“. Unter dem Weihrauch habe man nach der Aussage der Offenbarung Johannis die Gebete der Heiligen zu verstehen.

Es fragt sich nun, was der Lehrinhalt dieser Stelle ist. Auf die unzweideutigste Weise wird als das neue Opfer des neuen Testamentes das Abendmahlsopfer bezeichnet. Von diesem wird gesagt, daß Christus es eingesetzt habe, daß es durch apostolische Ueberlieferung an die Kirche gekommen sey und daß es von dieser in der von dem Propheten Maleachi geweissagten Weise an allen Orten der Welt dargebracht werde. Dasjenige, was die Kirche Gott darbringt, wird „primitiae munerum suorum in novo testamento“, „primitiae ex creaturis Dei“, oder auch, wie es anderwärts heißt, „primitiae creaturarum Dei“ genannt. An nichts Anderes wird man bei diesen Worten denken können, als an die natürliche Substanz des Brodes und Weines, welche uns schon Justinus Martyr als Repräsentanten aller trockenen und flüßigen Nahrung und aller Wohlthaten der Schöpfung überhaupt betrachten gelehrt hat. Zugleich werden wir uns nicht irren, wenn wir auch eine Beziehung auf die Oblationen der einzelnen Gemeindeglieder, von welchen die Abendmahlselemente genommen wurden, darin zu finden glauben. Als derjenige, welchem die fraglichen Erstlinge dargebracht werden, wird damit ganz übereinstimmend Gott als „is, qui alimenta nobis praestat“, genannt, und der Zweck des Opfers wird nicht in die Befriedigung eines Bedürfnisses, das Gott, sondern in die eines solchen, welches der Mensch hat, gesetzt. Die Christen sollen Gott ihre Erstlinge darbringen „non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint“. Gott ist nicht ein von dem Weltschöpfer verschiedenes Wesen, das nach den Werken dieses lüstern wäre und an fremdem Gute sich zu sättigen suchte; er, der Alles erschaffen hat und von dem Alles kommt, was wir sind und haben, hat nicht das Bedürfniß, etwas von

uns zu nehmen; wohl aber haben wir das Bedürfniß und die Pflicht, ihm für seine Wohlthaten die Ehre zu geben und seine Gaben nicht ohne Dank zu empfangen. Christus hat dadurch, daß er „eum qui ex creatura panis est *accepit et gratias egit*“ das neutestamentliche Opfer eingesetzt; die Christen bringen Gott ihre Gaben dar, indem sie ihn für seine Gaben loben und preisen; ihr Opfer besteht daher, wie Justinus Martyr sagt, nicht darin, daß sie das von Gott zum Unterhalte der Menschen Geschaffene vom Feuer verzehren lassen und es so gleichsam Gott zum Genuß darbieten, sondern darin, daß sie es selbst mit Danksagung genießen oder den Dürftigen zu genießen geben. — Die äußerliche Darbringung der irdischen Substanzen ist also hier durchaus nur Symbol; Brod und Wein werden Gott nicht gegeben, sondern, weil er sie gegeben hat, wird ihm dafür gedankt; das Wesen, die Substanz des Opfers besteht in dem „gratias agere“, in dem *εὐχαριστεῖν*, in der Danksagung. Die Substanzen, welche als Repräsentanten aller Wohlthaten Gottes gelten, dienen diesem Opfer nur als materielles Substrat, als Grundlage seiner sichtbaren Erscheinung. An ein äußerliches und sachliches Opfer in einem anderen Sinne, an das opus operatum einer äußerlichen Darbringung zu denken, verbietet schon der Zusammenhang. Wenn Christus die Juden, welche das levitische Gesetz mißverstanden und sich an die symbolischen sachlichen, nicht aber an die dadurch bezeichneten persönlichen Opfer hielten, „sua culpa insipientes“ nannte, so kann er seinen Jüngern unmöglich den Rath ertheilt haben, ein gleiches, nur in anderer Weise, selbst zu thun. Wenn Gott laut Aussage der Propheten schon im alten Bunde nicht „sacrificia“ und „holocaustomata“ von den Menschen wollte, sondern „fidem et obedientiam et justitiam propter illorum salutem“, so muß dies noch mehr im neuen Bunde der Fall seyn und von dem neutestamentlichen Opfer gelten, von welchem die Propheten geweissagt haben („et novum simul prophetans testamentum“ IV, XVII, 1.), indem sie die jüdische Weise zu opfern straften und als Gott nicht wohlgefällig bezeichneten. — In welchem Sinne von der Kirche

gesagt wird, daß sie „in Deo omnipotente per Jesum Christum offert", und daß durch ihr Opfer zunächst der Name des Sohnes, durch diesen aber auch der des Vaters verherrlicht wird, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Wir bemerken hier nur noch, daß die Worte: „gratias egit dicens: hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est" allerdings schon die Vermuthung hervorrufen, daß bei dem Abendmahlsopfer nach Irenäus auch die Bestimmung des Brodes und des Weines, als Leib und Blut Christi von den Gläubigen empfangen und genossen zu werden, mit in Betrachtung kommen muß. Aber wir würden uns sehr irren, wenn wir an ein Opfern des Leibes und Blutes Christi und überhaupt an etwas Anderes, als an die uns schon aus Justinus Martyr bekannte, mit der *„ἀνάμνησις τῆς τροφῆς ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς"* in Verbindung auftretende *„ἀνάμνησις τοῦ σωματοποιήσασθαι καὶ τοῦ πάθους"* des Herrn denken wollten. Irenäus würde nicht so constant das Darzubringende blos „Erstlinge der Creaturen Gottes" genannt haben, wenn er, wie das geschaffene Brod, so auch einen bereits gewordenen Leib des Herrn, und nicht vielmehr blos die Bitte, daß er werden möge, und den Dank dafür, daß er zur geistlichen Speise der Gläubigen gewiß werden wird, als Gegenstand der eucharistischen Darbringung betrachtet hätte.

Mit dem Gesagten stimmt denn auch das bei unserem Kirchenvater weiter Folgende auf das schönste zusammen. „Igitur ecclesiae oblatio, — heißt es gleich darauf c. XVIII. — quam Dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud Deum, et acceptum est ei, non quod indigeat a nobis sacrificium, *sed quoniam is, qui offert, glorificatur ipse in eo, quod offert, si acceptetur munus ejus.* Per munus enim erga regem et honos et affectio ostenditur; quod in omni simplicitate et innocentia Dominus volens nos offerre praedicavit dicens: Cum igitur offers etc. (Matth. V, 23. 24.). *Offerre igitur oportet Deo primitias ejus creaturae*, sicut et Moyses ait: Non appa-

rebis vacuus ante conspectum domini Dei tui; ***ut in quibus gratus exstitit homo, in his gratus eis deputatus eum, qui est ab eo, percipiat honorem.*** " — Also unser Opfer ist Gott angenehm, nicht weil er desselben bedarf, sondern weil es uns ehrt. Der Mensch muß Gott die Erstlinge seiner Creatur darbringen, damit er durch eben das, womit er seine Dankbarkeit beweist, als gottwohlgefällig erwiesen wird und Ehre von Gott empfängt. — Weiter lesen wir: „Et non ***genus*** oblationum reprobatum est, — oblationes enim et illic, oblationes autem et hic; sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia —, sed ***species*** immutata est tantum, quippe cum jam ***non a servis, sed a liberis*** offeratur. Unus enim et idem Dominus; proprium autem character servilis oblationis et proprium liberorum, uti et per oblationes ostendatur indicium libertatis. Nihil enim otiosum, nec sine signo, neque sine argumento apud eum. Et propter hoc illi quidem decimas suorum habebant consecratas; qui autem perceperunt libertatem, omnia, quae sunt ipsorum, ad dominicos decernunt usus, hilariter et libere dantes ea, non quae sunt minora, utpote majorum spem habentes, vidua illa et paupere hic totum victum suum mittente in gazophylacium Dei". Der Sinn ist hier der: Auch im alten Testamente wurden Gott die Erstlinge von seinen Creaturen dargebracht; aber wenn das genus der Oblationen demnach keine Veränderung erlitten hat, so ist doch die species eine andere geworden. Die Veränderung besteht darin, daß die Darbringungen nun nicht mehr mit knechtischem Sinne von Knechten, sondern mit freiem, kindlichem Sinne von Freien oder Kindern geschehen. Während jene gesetzlich gezwungen den Zehnten von ihrer Habe gaben, widmen diese, weil sie die Hoffnung höherer Güter haben, all' das Ihrige Gott, wie jene arme Wittwe, die ihre ganze Habe in den Kasten Gottes warf. — Recht deutlich erhellt aus dieser Stelle, daß die Darbringung von etwas Anderem, als der kreatürlichen Substanz des Brodes und Weines eine dem Irenäus fremde Vorstellung ist. Hätte er die Vorstellung von einem Opfer

des Leibes und Blutes Christi gehabt, so würde er wahrlich den Unterschied zwischen den alt- und neutestamentlichen Opfern nicht blos auf dem Gebiete des Subjektiven gesucht und nur in einer Verschiedenheit des Sinnes der Darbringenden gefunden haben. Zugleich leuchtet aber auch die symbolische Natur der neutestamentlichen äußeren Darbringung aus dem Gesagten recht deutlich hervor. Denn wie könnte sonst von den Christen im Gegensatz zu den Juden gesagt werden, daß sie alles das Ihrige dem Dienste Gottes weihen, wenn ihr Opfer nicht darin bestände, daß sie Alles, was sie haben, mit Danksagung theils selbst genießen, theils Anderen zu genießen geben, von welchem Opfer der gänzlichen dankbaren Hingebung an Gott die eucharistische Segnung des Brodes und des Weines in der Abendmahlshandlung eben nur der repräsentirende liturgische Ausdruck, die concrete Erscheinung auf dem Gebiete des gemeinsamen äußeren Cultus ist? — Im Folgenden wird an dem Opfer Abels und Kains nachgewiesen, daß es nicht auf das „secundum quod videtur munde et recte et legitime offerre", sondern darauf, daß Jemand „secundum animam suam recte dividat eam, quae est ad proximum, communionem, et timorem habeat Dei" ankomme, daß Niemand „per id, quod recte foris oblatum est, sacrificium seducit Deum, intus habens peccatum", und daß nicht „oblatio talis proderit ei aliquid, sed cessatio mali, quod est intus conceptum, ne per assimulatam operationem, magis autem peccatum ipsum, sibi homicidam faciat hominem". Die Pharisäer waren wie Kain; wie dieser hatten sie bei äußerlich rechter und legitimer Darbringung den „zelus" in ihren Herzen; wie dieser schlugen sie das „consilium Verbi: quiesce" in den Wind; daher gab sie Gott dem Gerichte durch das, was sie thaten, hin. Daraus zieht Irenäus den Schluß: „*Igitur non sacrificia sanctificant hominem*, — non enim indiget sacrificio Deus —; *sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare Deum quasi ab amico*". — Wie in aller Welt hätte

Irenäus den Gedanken, daß keine Verschiedenheit des Objektes der Darbringung, sondern lediglich die verschiedene subjektive Beschaffenheit und Stellung der Darbringenden dem christlichen Opfer seine besondere Reinheit und Dignität verleiht, klarer, deutlicher und bestimmter ausdrücken können? Daß das Gesagte, wie **Döllinger** behauptet (a. a. O. S. 109.), zunächst nur in Bezug auf die Opfer des alten Bundes gesagt, auf die Opfer der Kirche aber nicht anwendbar sey, ist eine Lüge, die für Niemanden einer Widerlegung bedarf, der den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden nur einigermaßen ins Auge gefaßt hat. An alttestamentlichen Beispielen will eben **Irenäus** zeigen, was von den Opfern überhaupt und darum auch von dem christlichen gilt. Daher fährt er denn auch nach den zuletzt angeführten Worten gleich fort: „*Quoniam igitur cum simplicitate ecclesia offert, juste munus ejus purum sacrificium apud Deum deputatum est.* Quemadmodum et Paulus Philippensibus ait: Repletus sum acceptis ab Epaphrodito, quae a vobis missa sunt, odorem suavitatis, hostiam acceptabilem, placentem Deo. *Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus.* Judaei autem non offerunt; manus enim eorum sanguine plenae sunt; *non enim receperunt verbum, per quod offertur Deo.* Sed neque haereticorum synagogae. Alii enim alterum praeter fabricatorem dicentes patrem ea, quae secundum nos creata sunt, offerentes ei cupidum alieni ostendunt eum et aliena concupiscentem. Qui vero ex defectione et ignorantia et passione dicunt facta ea, quae sunt secundum nos, ignorantiae, passionis et defectionis fructus offerentes peccant in patrem suum, contumeliam facientes magis ei, quam gratias agentes. Quomodo autem constabit eis, eum panem,

in quo gratiae actae sint, corpus esse domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant, i. e. verbum ejus, per quod lignum fructificat et defluunt fontes et terra dat primum quidem foenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica?"

Die „simplicitas" also, die Reinheit und Aufrichtigkeit des Glaubens und der Gesinnung ist es, was das Opfer der Kirche vor Gott zu einem reinen macht. Derjenige, welchem geopfert wird, ist Gott der Weltschöpfer (Deus fabricator oder, wie es oben hieß, is, qui alimenta nobis praestat). Dasjenige, was Gott dargebracht wird, sind „primitiae earum, quae sunt ejus, creaturarum". Von dieser Seite betrachtet scheint das Opfer der Kirche nichts Besonderes und Ausgezeichnetes zu haben. Und doch ist dies der Fall, weil die Christen allein fähig sind, in allen Stücken gegen Gott den Weltschöpfer in rechter Weise dankbar erfunden zu werden, weil sich bei ihnen allein jene „sententia pura", jene „fides sine hypocrisi", jene „spes firma" und jene „dilectio fervens" vorfindet, welche zu dem rechten Dankopfer erforderlich ist, in dem man nicht blos nothgedrungen den Zehnten von dem, was man hat, sondern Alles „ad dominicos decernit usus", und gleich jener armen Wittwe „totum victum suum" in den Gotteskasten wirft. Die Kirche allein bringt dem Schöpfer ein rechtes und reines Opfer dar, indem sie ihm „cum gratiarum actione ex creatura ejus offert", weil sie allein den rechten Glauben an ihn, die rechte Dankbarkeit und Liebe gegen ihn, und die rechte Hoffnung auf ihn hat. Bei den Juden ist dies nicht der Fall; denn ihre Hände sind voll Blut, sie haben das Wort nicht angenommen, durch das Gott geopfert wird. Massuet liest statt: „verbum, per quod offertur Deo", mit einigen älteren Manuscripten: „verbum, quod offertur Deo", und meint, daß diese Lesart mit dem Zusammenhange und mit dem Zweck des Irenäus am besten übereinstimme. Dieß ist aber durchaus nicht der Fall. Massuet hat sein und seiner Kirche Interesse mit dem Zweck des Irenäus verwechselt. Der Gedanke, daß das Wort, der Deus Verbum, im Abendmahlsopfer Gott dar-

gebracht wird, konnte unserem Kirchenvater unmöglich in den Sinn kommen. Selbst wenn er, was jedoch nicht der Fall ist, an eine Darbringung des Leibes und Blutes des Herrn im eucharistischen Opfer geglaubt hätte, würde er den Ausdruck: verbum, quod offertur Deo, nicht haben brauchen können. Eines solchen Ausdrucks bedient sich keiner der alten Kirchenväter; und unmöglich kann Alles, was von dem Leibe des Wortes gilt, eben darum auch schon von diesem selbst gesagt werden. Um die Aeußerung des Irenäus über die Unreinigkeit der jüdischen Opfer zu verstehen, muß man das im vorhergegangenen Abschnitte desselben Capitels Gesagte vergleichen, wo es heißt: „Si enim quis solummodo secundum quod videtur munde et recte et legitime offerre tentaverit, secundum autem animam suam non recte dividat eam, quae est ad proximum, communionem, neque timorem habeat Dei, non per id, quod recte foris oblatum est, sacrificium seducit Deum, intus habens peccatum, nec oblatio talis proderit ei aliquid, sed cessatio mali, quod est intus conceptum, ne per assimulatam operationem, magis autem peccatum ipsum, sibi homicidam faciat hominem. Propter quod et dicebat Dominus: Vae vobis, scribae et Pharisaei hypocritae, quoniam similes estis monumentis dealbatis. Foris enim sepulcrum apparet formosum, intus autem plenum est ossibus mortuorum et universa immunditia; sic et vos a foris quidem apparetis hominibus quasi justi, intus autem pleni estis malitia et hypocrisi. *Cum a foris enim recte offerre putarentur, similem zelum Cain habebant in semetipsis; propter quod et occiderunt justum, praetermittentes consilium verbi, quemadmodum et Cain.* Illi enim ait: Quiesce, et non assensit. Quiescere autem quid est aliud, quam desincre a proposito impetu? Et his similia dicens: Pharisaee, inquit, caece, emunda quod est intus calicis, ut fiat et quod foris est mundum. *Et non audierunt.* Ecce enim, ait *Hieremias,* non sunt oculi tui nec cor tuum bonum; sed in cupiditate

tua et ad sanguinem justum, ut effundas eum, et ad injustitiam et ad homicidium, ut facias. Et iterum *Esaias:* Fecistis, inquit, consilium *non per me,* et testamentum *non per spiritum meum*".

Jedermann ersieht hieraus leicht, was es heißen soll, wenn Irenäus sagt: „Judaei autem non offerunt, manus enim eorum sanguine plenae sunt; non enim receperunt verbum, per quod offertur Deo". Ein reines Opfer kann Gott nur der darbringen, der das „consilium verbi: Quiesce" befolgt, der sich durch das nicht blos äußerliche, sondern innerliche Reinigkeit fordernde Wort des Herrn heiligen läßt. Die Juden aber, statt sich durch das Wort wegen ihrer inneren Unreinheit strafen zu lassen, ihre Bosheit aufzugeben und die rechte Gottes- und Nächstenliebe in sich aufzunehmen, haben „praetermittentes consilium verbi" einem dem Cainischen ähnlichen „zelus" in sich Raum gegeben, und sind dadurch die Mörder der Gerechten und des Gerechten κατ' ἐξοχὴν geworden. Ihre Opfer sind zwar äußerlich legitim; aber wie sie selbst übertünchten Grabmälern gleichen, so ist auch die Reinigkeit ihrer Darbringungen nur eine äußerliche und scheinbare. Sie können keine reinen Opfer darbringen, weil sie inwendig voll Unreinigkeit und ihre Hände voll Blut sind; dies aber ist wieder der Fall, weil sie das Wort nicht an und aufgenommen haben, durch das Gott geopfert wird. „Non receperunt verbum" ist hier nach dem Zusammenhang so viel, als: praetermiserunt, non audierunt. „Per verbum" werden diejenigen Opfer dargebracht, deren innerliche Reinigkeit der Glaube an das Wort und der Gehorsam gegen dasselbe wirkt. Doch versteht es sich von selbst, daß das verbum a Deo Verbo procedens und der Deus Verbum, der Logos, bei Irenäus nicht auseinanderfallen. Die Juden haben nicht blos das unpersönliche, sondern in diesem und mit diesem zugleich auch das persönliche Wort verworfen, durch dessen Vermittelung unsere Darbringungen geschehen, weil Alles durch dasselbe geschaffen und weil es unser Hohepriester im Himmel ist. Daß die Opfer der Christen „per verbum" (s. o. „in Deo omnipotente per Jesum

Christum offert ecclesia") geschehen, ist eine ganz richtige Vorstellung und eine sowohl bei Irenäus, als bei allen anderen alten Kirchenvätern, constant vorkommende Behauptung; von einem offerri des verbum selbst aber ist mit Recht nirgends die Rede. — Die Juden opfern also zwar fabricatori Deo ex creatura ejus, aber ihre Opfer sind unrein, weil sie nicht „in sententia pura, in fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi", nicht im rechten Glauben an das Wort und im innerlichen Gehorsam gegen dasselbe, also auch nicht mit der rechten „gratiarum actio" opfern. Mit den Ketzern verhält es sich anders. Bei diesen findet gar kein „offerre fabricatori ex creatura ejus" statt, weil sie die Creatur entweder für das Werk eines von Gott verschiedenen Demiurgen, oder für das Erzeugniß einer defectio oder ignorantia oder passio ansehen. Im ersteren Falle lassen sie Gott, wenn sie gleichwohl opfern, als „cupidus alieni", als „aliena concupiscens" erscheinen; im letzteren Falle lästern sie seinen Namen durch ihre unwürdige Vorstellung von dem Ursprunge dessen, was sie darbringen, mehr, als daß sie ihm Dank sagen. Ihr Opfer kann also auch auf keinen Fall als reines Opfer vor Gott gelten. — Man sieht deutlich, in was für einem bestimmten Gegensatz zu dem häretischen Dualismus bei Irenäus und der Kirche seiner Zeit die Vorstellung von dem Abendmahlsopfer als einem „offerre fabricatori Deo cum gratiarum actione ex creatura ejus" sich ausgebildet hat. In diesem Opfer concentrirte und verobjektivirte sich den gnostischen Irrlehren gegenüber das ganze kirchliche Bewußtseyn von dem „unus Deus factor coeli et terrae" und dem „unus Christus Dei filius"; die rechtgläubige Kirche legte das thatsächliche Bekenntniß ihres ganzen Glaubens hinein.

Der Gedanke, daß die Häretiker Gott im eucharistischen Opfer kein reines Opfer darzubringen vermögen, weil sie ihm nicht als dem „fabricator" mit Danksagung „ex creatura ejus" opfern, führt unseren Kirchenvater zu einer anderen nahe liegenden Bekämpfung derselben über. Er zeigt, wie ihre Lehre nicht blos mit einem rechten Abendmahls opfer, sondern auch mit dem

rechten Abendmahlsgenuß im Widerspruche steht. „Wie können sie glauben, sagt er, daß das Brod, über welchem das Dankgebet gesprochen worden ist, der Leib ihres Herrn, und daß es der Kelch seines Blutes sey, wenn sie ihn nicht als den Sohn des Weltschöpfers anerkennen, d. h. als das Wort desselben, durch welches das Holz Frucht bringt und die Quellen fließen und die Erde zuerst Gras, dann die Aehre und zuletzt den Weizen in der Aehre hervorbringt?“ Offenbar ist hier nicht vom Abendmahlsopfer, sondern vom Abendmahlsgenuß die Rede. Leib des Herrn wird nicht das Brod, welches mit Danksagung dargebracht werden soll, sondern das Brod, „in quo gratiae actae sunt“, der „*ἄρτος εὐχαριστηθεὶς*“ des Justinus M., genannt. Wie die Häretiker, will Irenäus sagen, nicht hoffen dürfen, etwas Gott wohlgefälliges zu thun, wenn sie ihm, der nach ihrer Meinung nicht Weltschöpfer ist, unter Danksagung, die ihm nicht gebührt, eine fremde Creatur darbringen, so können sie, wenn sie klug seyn wollen, auch nicht glauben, daß die also dargebrachte Creatur in Folge ihres Dankens und Bittens für sie zur himmlischen Speise des Leibes ihres Herrn werde; denn dieser kann nur dann die geschaffene Substanz zu seinem Leibe machen, oder als Leib sich aneignen, wenn er der Sohn des Weltschöpfers, jenes Wort, durch welches dieser Alles geschaffen hat, ist.

Weiter sagt unser Kirchenvater von den Häretikern: „*Πῶς -- τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην; ἢ τὴν γνώμην ἀλλαξάτωσαν, ἢ το προσφέρειν τὰ εἰρημένα παραιτείσθωσαν· ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἡ εὐχαριστία . . . βεβαιοῖ τὴν γνώμην . . . . Προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν· ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ᾽ εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι*

εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα".

Wie er es also widersprechend findet, daß sie Gott nicht als Weltschöpfer anerkennen, und ihm doch die Creatur, gleich als wäre sie sein gutes Werk, mit Danksagung darbringen, wie er die Behauptung, daß Christus nicht der Sohn des Weltschöpfers, nicht das Wort, durch das Alles geschaffen ist, sey, mit der Annahme, daß sein Leib und sein Blut im Abendmahle genossen werde, nicht zusammenreimen kann, so findet er einen ferneren Widerspruch auch darin, daß das Fleisch, von welchem doch zugegeben wird, daß es vom Leibe und Blute des Herrn genährt werde, als dem Verderben unwiederbringlich verfallen und des Lebens untheilhaftig betrachtet wird. Entweder, sagt er daher, müssen die Häretiker ihre Meinung ändern, oder sie müssen sich der Darbringung des Genannten enthalten, d. h. sie müssen es aufgeben, kreatürliche Substanzen mit Danksagung Gott darzubringen und den Glauben zu hegen, daß ihnen Christus in ihnen sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken gebe. Unsere Lehre, fährt er fort, ist eben so mit der Eucharistie im Einklang, wie sie umgekehrt von dieser wieder bestätigt und befestigt wird. Wir bringen Gott das, was sein Eigenthum ist (*τὰ ἴδια*), dar, „*ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν*". Die *κοινωνία* und *ἕνωσις*, von welcher hier die Rede ist, wird man, wenn man dem griechischen Texte folgt*), im Zusammenhange mit dem

*) Mit diesem griechischen Texte, der uns blos in den parallelis sacris des Joannes Damascenus überliefert worden ist, stimmt die sonst überall sehr zuverläßige und wortgetreue interpretatio vetus latina nicht überein, in welcher es blos heißt: Offerimus enim ei quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus (*ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος*). — Dr. H. W. J. Thiersch glaubt in seiner Abhandlung: „Die Lehre des Irenäus von der Eucharistie" (Rudelbach'sche Zeitschrift für die ges. luth. Theol. u. Kirche. 1841. 4. Quartalh. S. 40 ff.) dem Texte der

vorhergehenden: „προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια“ wohl am natürlichsten auf das Verhältniß Gottes zur Creatur beziehen. Eine κοινωνία besteht zwischen dem Vater und Sohne einerseits und der Creatur andrerseits, weil diese vom Vater durch den Sohn geschaffen ist; aber es bleibt bei dieser κοινωνία nicht stehen; der Logos geht mit der durch ihn geschaffenen Creatur auch noch eine ἕνωσις ein, indem er sowohl selbst Fleisch geworden ist, als auch seinen Leib und sein Blut fortwährend in dem Brode und in dem Weine des Abendmahls zum Genusse darbietet; wovon die Folge ist, daß nicht nur den Seelen, sondern auch den also mit dem Leibe des Herrn gespeisten Leibern der Menschen die Auferweckung und Unsterblichkeit zu Theil wird. „Wie das von der Erde stammende Brod, sagt Irenäus, wenn Gott darüber angerufen worden ist, nicht mehr gemeines Brod ist, sondern Eucharistie, welche aus zwei Dingen besteht, einem irdischen und einem himmlischen, so hören auch unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie empfangen, auf, verweslich zu seyn und haben die Hoffnung zur Auferstehung der Ewigkeit“. Was die zwei Dinge anbetrifft, aus welchen nach dem Zeugnisse unseres Kirchenvaters die Eucharistie besteht, so ist fürs Erste soviel ganz entschieden gewiß, daß die katholischen Erklärer im Unrechte sind, wenn sie unter dem ἐπίγειον πρᾶγμα den Leib und das Blut des Herrn verstehen wollen. Es kann damit nach dem Zusammenhange dieser Stelle und der ganzen sonstigen Lehre des Irenäus nichts Anderes, als ὁ ἀπὸ γῆς ἄρτος gemeint seyn. Was dem gegenüber das οὐράνιον πρᾶγμα ist, darüber gibt uns außer vielen anderen Stellen besonders auch L. V, c. II, §. 3. Aufschluß, wo es heißt: „Ὁπότε οὖν τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ

---

lat. Uebersetzung vor dem des Damascenus den Vorzug geben zu müssen. Da jedoch seine ausgezeichnet trefflichen Expositionen nur auf die Abendmahlslehre des Kirchenvaters sich beziehen, für die Opferlehre aber ganz irrelevant sind, so glauben wir auf dieselben hier nur angelegentlichst verweisen, nicht aber sie excerpiren zu dürfen.

θεοῦ καὶ γίγνεται εὐχαριστία αἵματος καὶ σώματος Χριστοῦ, ἐκ τούτων δὲ αὔξει (αὔξεται) καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκος ἡμῶν ὑπόστασις· πῶς δεκτικὴν μη εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν". — Allerdings lehrt also unser Kirchenvater eine auch in der Eucharistie sich vollziehende und immer wiederholende *ἕνωσις* des *λόγος* mit der Creatur, eine Vereinigung des Leibes und Blutes des Herrn mit den irdischen Substanzen des Brodes und des Weines; ja er sagt auch, daß die *ἕνωσις* eben so, wie die *κοινωνία* zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe, beim Abendmahlsopfer verkündiget und bekannt werde. Aber daraus folgt keineswegs, daß der Leib und das Blut Christi Gott in der Eucharistie als Opfer dargebracht werden. Die *κοινωνία* wird bekannt durch die Danksagung, die *ἕνωσις* durch den ausgesprochenen Glauben an die Verheißung des Herrn und durch die Bitte (*ἔκκλησις τοῦ θεοῦ*), daß den Einsetzungsworten gemäß aus den natürlichen Substanzen der Leib des Herrn werden möge. Von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle ist immer nur als von einer Folge der gratiarum actio oder der *„ἔκκλησις τοῦ θεοῦ"*, und als von einem Gegenstande nicht der Darbringung sondern des Genusses die Rede. Unsere Leiber werden für der Auferweckung zum ewigen Leben theilhaftig erklärt, nicht weil der Leib und das Blut Christi für sie dargebracht, sondern weil dieselben von ihnen empfangen und genossen werden.

Daher kommt denn unser Kirchenvater nach seiner Abschweifung von dem Abendmahls**opfer** auf den Abendmahls**genuß** auch gleich wieder auf sein eigentliches Thema zurück, indem er fortfährt: „Offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed ***gratias agentes dominationi ejus et sanctificantes creaturam.*** Quemadmodum enim Deus non indiget eorum, quae a nobis sunt, ***sic nos indigemus offerre aliquid Deo,*** sicut Salomon ait: Qui miseretur pauperi, foenerat Deo. Qui enim nullius indigens est Deus, ***in se assumit bonas***

operationes nostras ad hoc, ut praestet nobis retributionem bonorum suorum, sicut Dominus noster ait: Venite, benedicti patris mei, percipite etc. (Matth. XXV, 34—36.). Sicut igitur non his indigens *vult tamen a nobis propter nos fieri, ne simus infructuosi*, ita id ipsum verbum dedit populo praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut discerent Deo servire; sic et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione. *Est ergo altare in coelis (illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur)* et templum, quemadmodum Joannes in apocalypsi ait: et apertum est templum Dei et tabernaculum; ecce enim, inquit, tabernaculum Dei, in quo habitabit cum hominibus".

Hier wird abermals gesagt, daß die Opfer nicht in dem Wahn, ein Bedürfniß Gottes zu befriedigen, geschehen, sondern um Gott für seine Herrschaft Dank zu sagen und die Creatur zu heiligen. Geheiliget aber wird die Creatur nach 1 Tim. IV, 5. durch das Wort Gottes und Gebet; sie ist gut, wenn sie mit Danksagung genossen wird. — Gott hat kein Bedürfniß, etwas von uns zu empfangen; aber wir haben das Bedürfniß, ihm etwas darzubringen, damit uns für unsere „bonae operationes" die „retributio bonorum suorum" zu Theil wird. Die zum Beweis angeführten Bibelstellen handeln vom Almosenopfer. Gott will, heißt es, unsere Opfer um unsertwillen, „ne simus infructuosi". Wie er dem alttestamentlichen Bundesvolke das Gebot zu opfern gegeben hat, damit es ihm dienen lernte, so will er auch, daß wir häufig und ohne Unterlaß unsere Gabe zum Altar bringen. Von diesem Altar und dem Tempel wird weiter gesagt, daß er im Himmel sey, und daß dorthin unsere Gebete und Darbringungen gerichtet seyn müssen. In unmittelbarem Zusammenhange mit dieser letzten Behauptung steht der Anfang des folgenden 19. Capitels, welcher also lautet: „Munera autem et oblationes et sacrificia *omnia in typo populus accepit*, quemadmodum ostensum est Moysi in monte, *ab uno et eodem Deo, cujus et nunc in ecclesia glorificatur nomen in om-*

nibus gentibus. Sed terrena quidem, quae sunt erga nos disposita, congruit typos esse eorum, quae sunt coelestia, ab eodem tamen Deo facta (nec enim aliter poterat assimilare spiritualium imaginem); quae autem supercoelestia et spiritualia sunt et, quantum ad nos spectat, invisibilia et inenarrabilia, typos rursus alterorum coelestium dicere et alterius pleromatis, et Deum alterius patris imaginem esse, et errantium est a veritate et omnimodo stultorum et hebetum. Cogentur enim hi tales, quemadmodum saepenumero ostendimus, semper typos typorum et imagines imaginum adinvenire et nunquam figere animum suum in uno et vero Deo. Supra enim Deum factae sunt cogitationes ipsorum, supergressi cordibus suis ipsum magistrum, suspicione quidem superelati et supergressi, veritate autem declinantes a vero Deo". Es erhellt aus diesen Worten, daß Irenäus das ganze Opferwesen, insoferne es in äußeren, sichtbaren und irdischen Darbringungen besteht, als etwas Typisches oder Symbolisches betrachtet. Die wahren Opfer sind persönlicher und geistlicher Natur; der wahre und eigentliche Altar ist im Himmel. Dorthin ist dem Wesen nach gerichtet, was hier im Bilde dargebracht wird. Derselbe Gott, dessen Name nun in der Kirche unter allen Völkern verherrlichet wird, hat das alttestamentliche Opfergesetz gegeben. Das Irdische ist Bild des Himmlischen, welches denselben Gott zum Urheber hat; eine Thorheit aber wäre es anzunehmen, daß das Himmlische selbst wieder nur Typus eines anderen Himmlischen sey.

Hiemit haben wir Alles, was in dem Werke: contra haereses (*ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*) für die Opferlehre von Bedeutung ist, in Betrachtung gezogen, und wir würden demgemäß unsere Abhandlung über Irenäus hier schließen können, wenn nicht auch unter den von Pfaff aufgefundenen und herausgegebenen Fragmenten eines wäre, das unsere Aufmerksamkeit verdient und von dem wir hier um so weniger Umgang nehmen dürfen, als es von dem neutestamentlichen Opfer recht ex professo handelt. Es nimmt

dieses Fragment bei Pfaff die zweite Stelle ein, und lautet also: „Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι, τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου· διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προςάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά· ὥσπερ καὶ ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει λέγει· τὰ θυμιάματά εἰσιν αἱ προςευχαὶ τῶν ἁγίων· καὶ ὁ Παῦλος παρακαλεῖ ἡμᾶς παραστῆσαι τὰ σώματα ἡμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν· καὶ πάλιν· ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως, τουτέστι καρπὸν χειλέων. αὗται μὲν αἱ προσφοραὶ οὐ κατὰ τὸν νόμον εἰσὶ, οὗ τὸ χειρόγραφον ἐξαλείψας ὁ κύριος ἐκ τοῦ μέσου ἦρκεν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα· ἐν πνεύματι γὰρ καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προςκυνεῖν τὸν θεόν. διότι καὶ ἡ προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας οὐκ ἔστι σαρκικὴ, ἀλλὰ πνευματικὴ καὶ ἐν τούτῳ καθαρά. προσφέρομεν γὰρ τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν· καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν· οἱ οὖν ταύτας τὰς προσφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου ἄγοντες οὐ τοῖς τῶν Ἰουδαίων δόγμασι προςέρχονται, ἀλλὰ πνευματικῶς λειτουργοῦντες τῆς σοφίας υἱοὶ κληθήσονται“.

Wenn sich dieses Fragment auf „δευτέραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις“ beruft, welchen zufolge der Herr ein „neues Opfer im neuen Testamente“ eingesetzt habe in Gemäßheit der Weissagung Maleach. I, 11., so erinnert sich Jedermann sogleich jenes: „et novi testamenti novam docuit oblationem,

quam ecclesia ab apostolis accipiens — — — de quo in duodecim prophetis Malachias sic praesignificavit etc.“, welches wir contr. haer. IV, XVII, 5. (vgl. S. 81) gefunden haben. Hier, wie dort, ist von einem durch den Propheten Maleachi vorher verkündigten neutestamentlichen Opfer die Rede, welches die Kirche aus apostolischer Ueberlieferung als vom Herrn eingesetzt erkenne und darbringe. Der Unterschied ist nur der, daß Irenäus seinem dortigen Zwecke gemäß von den Einsetzungsworten des Abendmahls ausging und das christliche Opfer sogleich in seiner concretesten Gestalt als eucharistisches Opfer auffaßte, den Begriff von diesem nachher erweiternd und verallgemeinernd, während hier umgekehrt mehr der Weg, der vom Allgemeinen zum Besonderen führt, eingeschlagen wird. Als auf biblische Zeugnisse für das neutestamentliche Opfer beruft sich unser Fragment außer der prophetischen Stelle Mal. I, 11. auf Apocal. V, 8.; Rom. XII, 1. und Hebr. XIII, 15., darauf also, daß von Johannes die Gebete der Heiligen Rauchopfer genannt werden, und daß uns Paulus an dem einen Orte ermahnt, unsere Leiber zum Opfer zu begeben, welches da lebendig, heilig, Gott wohlgefällig und unser vernünftiger Gottesdienst sey, an dem anderen aber zur Darbringung des rechten Lobopfers auffordert, d. h. der Frucht der Lippen, die den Namen des Herrn bekennen und preisen. Von diesen Opfern nun, d. h. von den durch den alttestamentlichen Propheten und die Apostel Johannes und Paulus bezeugten christlichen Opfern, welche im Gebete der Heiligen oder der „Würdigen“, wie es bei Justinus Martyr heißt, im rechten Bekenntniß und Lobe des Namens Gottes mit Worten und mit Werken, oder darin, daß wir Gott mit unserem Leibe, wie mit unserem Geiste, preisen, bestehen, von den Opfern persönlicher Hingabe an Gott also zum Zweck der Verherrlichung des Namens Gottes wird gesagt, daß sie nicht nach dem Gesetze, dessen Handschrift der Herr vertilgt und hinweggenommen habe, sondern nach dem Geiste geschehen, weil Gott im Geiste und in der Wahrheit angebetet seyn wolle. Wir haben uns hier an das zu erinnern, was wir nach den obigen Anführungen in dem

Werke contra haereses gesagt gefunden haben von den Geboten des levitischen Gesetzes als von solchen, welche nur „in servitutem“ und „in signum“ gegeben waren, welche das Volk „non principaliter, sed secundum consequentiam et propter praedictam causam“ empfangen hatte, von den Opfern, „quae nihil prosunt ad justitiam“, und dagegen von der „fides, obedientia et justitia“, welche Gott um unseres Heiles willen will, von dem „proprium character servilis oblationis“ und dem „proprium character oblationis liberorum“, von dem „indicium libertatis“, welches sich in der „oblatio liberorum“ an den Tag legt, und endlich von der „simplicitas“, der „sententia pura“, der „fides sine hypocrisi“, der „spes firma“ und „dilectio fervens“, mit der die Kirche opfert und um deren willen ihr Opfer von Gott für rein erklärt wird (vgl. S. 88 ff.). Wie Justinus Martyr nur die „Gebete der Würdigen“ allein als vollkommene und gottgefällige Opfer anerkennt, so spricht auch Irenäus mit der größten Entschiedenheit und Bestimmtheit den Gedanken aus, daß „non sacrificia sanctificant hominem, sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare Deum quasi ab amico“. Die Opfer der Christen sind rein und gottgefällig, weil sie mit reinem, gottgefälligen Bewußtseyn dargebracht werden, ein Product und eine Aeußerung des rechten Glaubens an den Vater und Sohn, der rechten Liebe Gottes und des Nächsten sind. Die Christen opfern nicht, wie Cain und die Juden, „praetermittentes consilium verbi“ in äußerlicher Legalität und innerer Unreinigkeit, sondern sie befleißigen sich vor Allem der inneren Reinigkeit und suchen in allen Dingen mit aufrichtigem Herzen den Namen Gottes zu verherrlichen im Gehorsam gegen den und unter der hohenpriesterlichen Vermittelung dessen, dessen Name von Gott selbst uns zum Heile gegeben ist.

Daher heißt es denn nach dem angeführten allgemeinen Ausspruch über die christlichen Opfer in unserem Fragmente weiter: „Deshalb ist auch das Opfer der Eucharistie kein fleischliches, son„dern ein geistliches und eben dadurch auch reines Opfer. Denn

„wir bringen Gott das Brod und den Kelch der Lobpreisung dar, „indem wir ihm dafür Dank sagen, daß er der Erde geboten „hat, diese Früchte zu unserer Nahrung hervorzubringen. Und „wenn wir so die Darbringung jetzt vollbracht haben, rufen wir „den heiligen Geist an, daß er dieses Opfer des Brodes und „Weines zum Leibe und Blute Christi machen möge, damit die„jenigen, welche diese „ἀντίτυπα“ empfangen, der Vergebung „der Sünden und des ewigen Lebens theilhaftig werden. Die„jenigen nun, welche diese Opfer in der rechten „ἀνάμνησις“ „des Herrn darbringen, treten nicht den Satzungen der Juden „bei, sondern geistliche Opfer darbringend werden sie Kinder der „Weisheit genannt werden“.

Der Verfasser des Fragmentes wendet also, was er zuerst von den neutestamentlichen Opfern überhaupt gesagt hat, auf das Abendmahlsopfer an. Auch dieses, sagt er, ist kein gesetzliches und fleischliches, sondern ein geistliches und als solches reines Opfer; denn wir bringen in demselben Gott das Brod und den Kelch der Lobpreisung mit Danksagung für die Wohlthaten der Schöpfung und Erhaltung dar, und bitten den heiligen Geist, daß er das Geopferte für uns zur geistlichen Speise des Leibes und Blutes Christi machen möge, deren Genuß zur Sündenvergebung und zum ewigen Leben dient. Den „ἄρτος“ und das „ποτήριον τῆς εὐλογίας“ oder „εὐχαριστίας“ als Objekt der Darbringung, im Unterschiede von dem „ἄρτος εὐχαριστηθείς“ als Objekt des Genusses, kennen wir bereits aus Justinus Martyr; und eben so stimmt das, was hier als Gegenstand des Danksagens bezeichnet wird, mit dem von jenem Kirchenvater Bemerkten vollkommen überein. Brod und Wein der Lobpreisung danksagend darbringen ist dasselbe, was unser Irenäus in den angeführten Stellen „offerre Deo primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum“ oder „offerre fabricatori cum gratiarum actione ex creatura ejus“ heißt. Das „ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν“ entspricht ganz dem „ei, qui alimenta nobis praestat“, welches wir oben (contr. haeres. IV, c. 17 §. 5.) gelesen haben, und es ist außerdem auch noch

IV, c. 18. §. 4. damit zu vergleichen, wo gesagt wird: „Quomodo autem constabit eis (haereticis), eum panem, *in quo gratiae sunt actae,* corpus esse Domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicunt, i. e. Verbum ejus; per quod (*δι᾽ οὖ*, zweideutig, ob auf Gott oder den Logos zu beziehen) lignum fructificat et defluunt fontes et terra dat primum quidem foenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica". Die „*προςφορὰ*" besteht in Brod und Wein, welche als Erstlinge der Creaturen Gottes oder als Repräsentanten aller trockenen und flüßigen Nahrung Gott, dem fabricator, als Dankopfer dargebracht werden. Aber weil Jesus das Brod, über welchem er das Dankgebet gesprochen, das er Gott als Dankopfer dargebracht hatte, seinen Leib, und den Kelch auf gleiche Weise sein Blut nannte und seinen Jüngern gebot, davon zu essen und zu trinken, so glaubt die Kirche auch, „eum panem, in quo gratiae *actae sint* (*εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν* bei Justinus Martyr), corpus esse domini sui et calicem sanguinis ejus", und bittet daher, wenn sie das Dankopfer vollbracht hat („*τὴν προςφορὰν τελέσαντες*"), den heiligen Geist, daß er an dem Geopferten (*τὴν θυσίαν ταύτην*) das Wort und die Verheißung des Herrn in Erfüllung gehen lassen möge. Das „*ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*" sagt nur bestimmter dasselbe, was contr. haer. IV, XVIII, 5. mit dem „*ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ*", von welchem es heißt, daß er „*οὐκέτι κοινὸς ἄρτος, ἀλλ᾽ εὐχαριστία*" ist, angedeutet ist. In dem *ἀποφαίνειν* in „*ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ*" liegt der Begriff des als fertig Vorzeigens, und also einer Einwirkung des heiligen Geistes nicht blos auf die Substanz des Brodes und des Weines, sondern auch auf den Geist und den Glauben der Empfangenden. Als Zweck und Wirkung dieses „*ἀποφαίνειν*" wird angegeben: „*ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν*". Einen anderen Zweck also, zu welchem Leib und Blut

des Herrn in der Eucharistie gegenwärtig werden sollen, als den der Vermittlung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens durch den gläubigen Empfang und Genuß derselben, kennt unser Fragment nicht. Wir haben „τὴν προςφορὰν τελέσαντες“ durch: „wenn oder nachdem wir die Darbringung vollbracht haben“ übersetzt. Aber gesetzt auch, man wollte dem Participium Aoristi die Bedeutung eines Präteritums hier nicht zuerkennen, so würde gleichwohl ein uns ungünstiger Sinn nicht herauskommen. Als Mitbestandtheil des Opfers würden wir immer nur die Bitte um das Werden des Leibes und Blutes Christi behufs eines heilwirkenden Genusses, keineswegs aber die Opferung eines bereits gewordenen Leibes des Herrn genannt finden können. Daß aber in den Abendmahlsgebeten nicht blos für die Wohlthaten der Schöpfung, sondern auch für die der Erlösung gedankt, daß nicht blos der leiblichen, sondern auch der geistigen Speise gedacht wurde, und daß die Bestimmung des Brodes und Weines, der Verheißung des Herrn zufolge sein Leib und sein Blut zu werden, zugleich als Gegenstand des Dankens und des Bittens mit auftrat, wissen wir ja schon aus den Relationen des Justinus Martyr, welcher die Darbringung der Abendmahlselemente nicht blos zur *ἀνάμνησις* der trockenen und flüßigen Nahrung, sondern auch zur *ἀνάμνησις* der Menschwerdung und des Leidens Christi geschehen läßt. Hierauf bezieht sich denn ohne Zweifel auch das „*τὰς προςφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου ἄγειν*“, von welchem in unserem Fragment zuletzt die Rede ist. Unmöglich kann mit diesen Worten blos ein Darbringen im bewußten Gehorsam gegen das Wort und Beispiel des Herrn und im allgemeinen Vertrauen auf seine hohenpriesterliche Vermittelung (vgl. oben: „in Deo omnipotente per Jesum Christum offert ecclesia“) bezeichnet, es muß ein Opfer gemeint seyn, bei welchem der Herr selbst, nämlich seine Menschwerdung und sein Leiden für uns, zugleich als Gegenstand der *ἀνάμνησις* und des *εὐχαριστεῖν* mit auftritt, und das aus diesem Grunde auch, wie wir oben gesehen haben, zunächst zur Verherrlichung seines Namens gereicht.

So viel steht also jedenfalls mit der entschiedensten Gewißheit fest, daß unser Fragment hinsichtlich der Opferlehre nicht nur mit der sonstigen Lehre des Irenäus, sondern auch mit der des Justinus Martyr auf das Vollkommenste übereinstimmt, und daß sich von dieser Seite kein Grund darbietet, es dem Irenäus absprechen und seine Entstehung einer späteren Zeit zuweisen zu wollen. Unsere Polemik kann aber auch kein Interesse haben, seine Aechtheit gegen anderweitige Gründe hartnäckig vertheidigen zu wollen. Da wir die älteste kirchliche Opferlehre aus den unzweifelhaft ächten Schriften des Justin und Irenäus schon vollkommen klar und deutlich erkennen, so ist unser Fragment, wenn es einer späteren Zeit angehört, für uns nur ein sehr schätzbares Zeugniß dafür, daß sich der ursprüngliche und reine Opferbegriff länger erhalten hat.

Die Gründe, welche schon Scip. Maffei gegen die Aechtheit des Fragments geltend gemacht hat, und welche neuerdings von Dr. Baur („Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche, Tübingen 1838.") und von Dr. Thiersch in der angeführten Abhandlung wieder geltend gemacht worden sind, sind hergenommen 1) von der Berufung auf *δευτέραι διατάξεις τῶν ἀποστόλων*, 2) von der Bezeichnung der Abendmahlselemente als *ἀντίτυπα*, und 3) davon, daß das *ἐκκαλεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* an der Stelle des aus Justinus und Irenäus bekannten *λόγος τοῦ θεοῦ, λόγος εὐχῆς ὁ παρὰ τοῦ κυρίου, λόγος ἐπικλήσεως, λόγος εὐχαριστίας, ἔκκλησις τοῦ θεοῦ* hier auftritt.

In der Berufung auf *δευτέραι διατάξεις τῶν ἀποστόλων* sieht man eine Hinweisung auf die sogenannten apostolischen Constitutionen (*διδαχαὶ ἀποστόλων* bei Athanasius, *διατάξεις τῶν ἀποστόλων* bei Epiphanius), und es läßt sich wirklich nicht leugnen, daß in dem genannten Schriftdenkmale der alten Kirche eine Stelle (VIII, c. 12.) sich findet, welche recht als eine Parallelstelle zu unserem Fragmente betrachtet werden kann. Es heißt nämlich dort: *„Προσφέρομέν σοι, τῷ βασιλεῖ καὶ θεῷ, — τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦ-*

τὸ — — καὶ ἀξιοῦμέν σε — ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς καὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου — καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσιν — ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν". — Und eben so läßt sich auch nicht leugnen, daß, wenn man von den apostolischen Constitutionen billigerweise absieht, für den Gebrauch des Ausdrucks ἀντίτυπα zur Bezeichnung der Eucharistie, und für die Anrufung des heiligen Geistes in ihr in den Schriften der drei ersten Jahrhunderte sonst keine sichere Spur sich vorfindet.

Zweifelhaft kann, zweifelhaft muß dies die Aechtheit unseres Fragmentes machen; aber keineswegs läßt es dieselbe, wie auch Dr. Thiersch a. a. O. zugesteht, als unmöglich erscheinen. Was den Ausdruck ἀντίτυπα anbetrifft, so sagt Irenäus in einem anderen uns erhaltenen Fragmente (ex catena patr. in Num.), daß Moses den Vätern Manna zur Speise gegeben habe, Jesus (Josua) aber „τὸν σῖτον, ἄρτι τὴν ἀπαρχὴν τῆς ζωῆς, τύπον τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ". Warum sollte er also diesem „τύπος", welchen der typische Jesus des A. T. gab, gegenüber nicht auch den „panis, in quo gratiae actae sunt", den „ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ" oder „ἐπιδεχόμενος τὸν λόγον τοῦ θεοῦ", der nicht mehr gemeines Brod, sondern Leib des Herrn ist, „τὰ ἀντίτυπα" haben nennen können in dem Sinne, in welchem sich das Wort auch 1 Petr. III, 21. von der Taufe in ihrem Verhältniß zur Sündfluth gebraucht findet? Wie jener „σῖτος", welcher nur Typus des Leibes Christi war, „ἀπαρχὴ τῆς ζωῆς" genannt wird, so heißt es an unserem Orte von dem zum Antitypus gewordenen Brode der Eucharistie, daß die Empfänger desselben „τῆς ζωῆς αἰωνίου" theilhaftig werden. Zugleich kann sich Irenäus des Ausdrucks „τὰ ἀντίτυπα" um so mehr schon

bedient haben, da der eucharistische Leib des Herrn im Vergleich mit dem von der Jungfrau Maria gebornen und am Kreuze auf Golgatha entseelten, unbeschadet seiner Wesenhaftigkeit und Realität, doch immer einen gewissen Charakter der Bildlichkeit an sich trägt in dem Sinne, in welchem ein anderes von Oecumenius (in comment. ad 1 Petr. III, p. 498.) uns erhaltenes Fragment unseres Kirchenvaters klagt, daß christliche Sklaven, welche von den „αἷμα καὶ σῶμα Χριστοῦ“ der „θεία μετάληψις“ gehört hatten, dies von einem „τῷ ὄντι αἷμα καὶ σάρξ“ verstanden und nicht unterschieden hätten.

Was ferner die Anrufung des heil. Geistes anbetrifft, so ist gerade die angeführte Formel der apostolischen Constitutionen der eklatanteste Beweis dafür, daß dieselbe eben so sehr und eigentlicher noch als ἔκκλησις τοῦ θεοῦ, denn als ἔκκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος bezeichnet werden konnte. Es heißt ja: „ἀξιοῦμέν σε, ὅπως — — καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα κ. τ. λ.“ Was also Justinus, und was Irenäus sonst sagt, das steht mit der Annahme, daß beide eine der Relation der apostolischen Constitutionen entsprechende Gebetsformel im Auge gehabt haben, und daß sie vorzugsweise von einer ἔκκλησις τοῦ θεοῦ, aber auch von einer ἔκκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος sprechen konnten, durchaus nicht im Widerspruch. Und daß der Ausdruck „δευτέραι διατάξεις τῶν ἀποστόλων“ keineswegs die Beziehung auf unsere sogenannten apostolischen Constitutionen nothwendig fordert und eine andere Deutung gar wohl zuläßt (vergl. Rothe „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenberg 1837. S. 361 ff.), bedarf gar keines weiteren Beweises.

Wie es sich also immer mit der Aechtheit unseres Fragmentes verhalten möge, so viel ist, wie bemerkt, gewiß, daß es die Opferlehre des Irenäus ganz getreu wiedergibt, und daß, wenn es einer späteren Zeit angehören sollte, dies dem Interesse unserer Polemik nicht zum Nachtheil, sondern nur zum Vortheil gereichen könnte.

IV.

Clemens von Alexandrien.

(1842.)

Clemens von Alexandrien ist auch weit entfernt, die Anwendbarkeit der unter einander auf das Genaueste zusammenhängenden und mit der größten Entschiedenheit gegenseitig sich fordernden Begriffe vom Opfer, Priesterthum, Tempel und Altar auf das Leben und den Cultus der Christen in Ableugnung zu bringen. Er kennt ein christliches Priesterthum, weiß von einem Altare in der Kirche, und spricht wiederholt von den Opfern, welche die Gläubigen Gott darzubringen berufen sind. Die Bestimmungen des levitischen Gesetzes sieht er nicht etwa blos als vorbildliche Bezeichnungen dessen, was ein für allemal in Christo geschehen sollte, sondern auch als symbolische Hinweisung auf das, was im Herzen und Leben der Christen immer sich wiederholen soll, an. „*Αἱ μὲν γὰρ κατὰ τὸν νόμον θυσίαι* — sagt er Strom. VII, 6. — *τὴν περὶ ἡμᾶς εὐσέβειαν ἀλληγοροῦσι, καθάπερ ἡ τρυγὼν καὶ ἡ περιστερὰ ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προςφερόμεναι τὴν ἀποκάθαρσιν τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς προςδεκτὴν μηνύουσι τῷ θεῷ*“.

Von welcher Art aber die Gott wohlgefälligen Opfer der Christen, welche Clemens im Auge hat, sind, mag aus folgenden Anführungen erhellen. Paedag. III, 12. werden gute Werke als ein dem Herrn angenehmes Gebet, Enthaltung vom Bösen und Ausübung thätiger Menschenliebe als das rechte Fasten, und ein zerknirschtes, seinen Schöpfer preisendes Herz als das rechte, Gott wohlgefällige Opfer bezeichnet. „*Τὰ ἔργα τὰ ἀγαθὰ* — heißt es — *εὐχὴ κυρίῳ δεκτὴ, λέγει ἡ γραφή. καὶ ὁ τρόπος τῆς εὐχῆς ὑπαγορεύεται. ἐὰν ἴδῃς, φησὶ, γυμνὸν, περίβαλε· καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψει κ. τ. λ.*“ Weiter: „*Τί οὖν αἰνίττεται ἡ νηστεία;*

ἰδοὺ αὕτη, φησὶν, ἡ νηστεία, ἣν ἐγὼ ἐξελεξάμην, λέγει κύριος· λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων, ἀπόλυέ τε θραυσμένους ἐν ἀφέσει, καὶ πᾶσαν ἄδικον συγγραφὴν διάσπα· διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σοῦ, καὶ πτωχοὺς ἀστέγους εἴςαγε εἰς τὸν οἶκόν σου· ἐὰν ἴδῃς γυμνὸν, περίβαλε. Ναὶ μὴν καὶ περὶ τῶν θυσιῶν· τί μοι πλῆθος τῶν θυσιῶν ὑμῶν, λέγει κύριος· πλήρης εἰμὶ ὁλοκαυστωμάτων καὶ κριῶν, καὶ στέαρ ἀρνῶν καὶ αἷμα ταύρων καὶ ἐρίφων οὐ βούλομαι· οὐδ᾽ ἂν ἔρχησθε ὀφθῆναί μοι. τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν; πατεῖν μου τὴν αὐλὴν οὐ προςθήσεσθε· ἐὰν φέρητε σεμίδαλιν, μάταιον· θυμίαμα βδέλυγμά μοί ἐστιν· τὰς νουμηνίας ὑμῶν καὶ τα σάββατα οὐκ ἀνέχομαι. Πῶς οὖν θύσω τῷ κυρίῳ; θυσία, φησὶν, τῷ κυρίῳ πνεῦμα συντετριμμένον. πῶς οὖν στέψω, ἢ μύρῳ χρίσω, ἢ τί θυμιάσω τῷ κυρίῳ; ὀσμὴ, φησὶν, εὐωδίας τῷ θεῷ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν. ταῦτα στέφη καὶ θυσίαι καὶ ἀρώματα καὶ ἄνθη τοῦ θεοῦ". Gleicherweise heißt es auch Strom. II, 18.: „Θυσίαι γὰρ ἀνόμων βδέλυγμα κυρίῳ. εὐχαὶ δὲ κατευθυνόντων δεκταὶ παρ᾽ αὐτῷ· ἐπεὶ δεκτὴ παρὰ θεῷ δικαιοσύνη μᾶλλον ἢ θυσία. τοιαῦτα καὶ τὰ παρὰ Ἠσαΐᾳ· Τί μοι πλῆθος τῶν θυσιῶν ὑμῶν, λέγει κύριος; καὶ πᾶσα ἡ περικοπή· λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας· αὕτη γὰρ θυσία θεῷ δεκτὴ, καρδία συντετριμμένη καὶ ζητοῦσα τὸν πεπλακότα". — Nach Strom. IV, 25. sind allein diejenigen, welche im Glauben an den Sohn Gottes ein reines Leben führen, in Wahrheit Priester Gottes („μόνοι τοίνυν οἱ καθαρῶς βιοῦντες ἱερεῖς ὄντως τοῦ θεοῦ"), und die wahre Gerechtigkeit besteht darin, daß man seiner ganzen Person nach ein geheiligter Tempel des Herrn ist („αὕτη ἡ τῷ ὄντι δικαιοσύνη, μὴ πλεονεκτεῖν θατέρῳ, ὅλον δὲ εἶναι ἡγιασμένον νεὼν τοῦ κυρίου"). Strom. V, 11. wird als Gott wohlgefälliges Opfer und wahrhafter Gottesdienst „σώματός τε καὶ τῶν τούτου παθῶν ἀμετανόητος χωρισμός" be-

zeichnet. Was den Gottesdienst des Gnostikers anbetrifft, so besteht er nach Strom. VII, 1. in der „*συνεχὴς ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς*“ und der „*περὶ τὸ θεῖον κατὰ τὴν ἀδιάλειπτον ἀγάπην ἀσχολία*“. Die „*θεραπεία περὶ τοὺς ἀνθρώπους*“ ist theils „*βελτιωτική*“, theils „*ὑπηρετική*“. Die Heilkunst ist „*βελτιωτική*“ in Beziehung auf den Leib, die Philosophie in Beziehung auf die Seele. Eine „*ὑπηρετικὴ ὠφέλεια*“ wird den Aeltern von Seiten der Kinder, und den Vorgesetzten von Seiten der Untergebenen zu Theil. In der Kirche repräsentiren die Presbyter die „*βελτιωτική*“, die Diakonen die „*ὑπηρετικὴ θεραπεία*“. Die Engel dienen Gott „*κατὰ τὴν τῶν περιγείων οἰκονομίαν*“ in beiden Arten des Dienstes, „*καὶ αὐτὸς ὁ γνωστικὸς, θεῷ μὲν διακονούμενος, ἀνθρώποις δὲ τὴν βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ᾖ τεταγμένος εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν· θεοσεβὴς γὰρ μόνος ὁ καλῶς καὶ ἀνεπιλήπτως περὶ τὰ ἀνθρώπεια ἐξυπηρετῶν τῷ θεῷ*“. — Im 3. Capitel desselben Buches wird die gnostische „*ἐξομοίωσις*“, die gänzliche Hingabe an Gott und Einigung mit ihm, der Tod des alten und die Auferstehung des neuen Menschen als das rechte Gott wohlgefällige Opfer genannt. Das wahre Opfer besteht nach Clemens darin, daß der Mensch sich selbst, sein ganzes Herz und Leben Gott zum Opfer darbringt. „*Αὕτη τοίνυν* — heißt es — *ἡ ἐνέργεια τοῦ τελειωθέντος γνωστικοῦ, προσομιλεῖν τῷ θεῷ διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, ἐξομοιούμενον εἰς δύναμιν τῷ κυρίῳ διὰ πάσης τῆς εἰς τὸν θεὸν θεραπείας· ἥτις εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων διατείνει σωτηρίαν κατὰ κηδεμονίαν τῆς εἰς ἡμᾶς εὐεργεσίας· κατά τε αὖ τὴν λειτουργίαν, κατά τε τὴν διδασκαλίαν, κατά τε τὴν δι' ἔργων εὐποιΐαν. ναὶ μὴν ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ· πρὸς δὲ, καὶ τοὺς ἐπαΐοντας αὐτοῦ κοσμεῖ ἐξομοιούμενος θεῷ ὁ γνωστικός· τῷ φύσει τὸ ἀπαθὲς κεκτημένῳ τὸ ἐξ ἀσκήσεως εἰς ἀπάθειαν συνεσταλμένον ὡς ἔνι μάλιστα ἐξομοιῶν· καὶ ταῦτα ἀπερισπάστως προσομιλῶν τε καὶ συνὼν τῷ κυρίῳ. ἡμερότης δ' οἶμαι καὶ φιλανθρωπία καὶ μεγαλοπρεπὴς θεοσέβεια*

γνωστικῆς ἐξομοιώσεως κανόνες· ταύτας φημὶ τὰς ἀρετὰς θυσίαν δεκτὴν εἶναι παρὰ θεῷ, τὴν ἄτυφον καρδίαν μετ᾽ ἐπιστήμης ὀρθῆς ὁλοκάρπωμα του θεοῦ λεγούσης τῆς γραφῆς, ἐκφωτιζομένου εἰς ἕνωσιν ἀδιάκριτον παντὸς τοῦ ἀναληφθέντος εἰς ἁγιωσύνην ἀνθρώπου· σφᾶς γὰρ αὐτοὺς αἰχμαλωτίζειν καὶ ἑαυτοὺς ἀναιρεῖν, τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας φθειρόμενον, ἀποκτιννύντας καὶ τὸν καινὸν ἀνιστάντας ἐκ τοῦ θανάτου τῆς παλαιᾶς διαστροφῆς, τό τε εὐαγγέλιον, ὅ τε ἀπόστολος κελεύουσι· τὰ μὲν πάθη ἀποτιθεμένους, ἀναμαρτήτους δὲ γενομένους. τοῦτ᾽ ἦν ἄρα, ὃ ᾐνίσσετο καὶ ὁ νόμος, τὸν ἁμαρτωλὸν ἀναιρεῖσθαι κελεύων καὶ μετατίθεσθαι ἐκ θανάτου εἰς ζωὴν τὴν ἐκ πίστεως ἀπάθειαν· ὃ μὴ συνιέντες οἱ νομοδιδάσκαλοι, φιλόνεικον ἐκδεξάμενοι τὸν νόμον, ἀφορμὰς τοῖς μάτην διαβάλλειν ἐπιχειροῦσι παρεσχήκασι. δι᾽ ἣν αἰτίαν οὐ θύομεν εἰκότως ἀνενδεεῖ τῷ θεῷ, τῷ τὰ πάντα τοῖς πᾶσι παρεσχημένῳ· τὸν δ᾽ ὑπὲρ ἡμῶν ἱερευθέντα*) δοξάζομεν, σφᾶς αὐτοὺς ἱερεύοντες, εἴς τε τὸ ἀνενδεὲς ἐκ τοῦ ἀνενδεοῦς καὶ εἰς τὸ ἀπαθὲς ἐκ τοῦ ἀπαθοῦς· μόνῃ γὰρ τῇ ἡμετέρᾳ σωτηρίᾳ ὁ θεὸς ἥδεται".

Ein wahrhaft heiliger Altar ist nach Strom. VII, 6. die gerechte Seele, und das Rauchopfer, welches von diesem Altare aufsteigt, das heilige Gebet („βωμὸν δὲ ἀληθῶς ἅγιον τὴν δικαίαν ψυχὴν, καὶ τὸ ἀπ᾽ αὐτῆς θυμίαμα τὴν ὁσίαν εὐχὴν λέγουσιν ἡμῖν ἀπιστήσουσιν";). Am innigsten mit Gott

*) Vergl. Strom. V, 11. „ὁλοκάρπωμα γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ἄπορον θῦμα ὁ Χριστός".

Paedag. I, 5., wo es von Isaak heißt: „ἱερεῖον δὲ ὡς ὁ κύριος· ἀλλ᾽ οὐ κεκάρπωται ὡς ὁ κύριος· μόνον ἐβάστασε τὰ ξύλα τῆς ἱερουργίας ὁ Ἰσαὰκ, ὡς ὁ κύριος τὸ ξύλον".

Cohort. ad gent. 12. „Ἀΐδιος οὗτος, Ἰησοῦς εἷς, ὁ μέγας ἀρχιερεὺς θεοῦ τε ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ καὶ πατρὸς, ὑπὲρ ἀνθρώπων εὔχεται καὶ ἀνθρώποις ἐγκελεύεται".

verbunden und vertraut ist nach Aussage des folgenden Capitels der Gnostiker, der in allen Dingen immer zugleich Ernst und Heiterkeit zeigt, Ernst „διὰ τὴν ἐπὶ τὸ θεῖον ἐπιστροφὴν“, Heiterkeit „διὰ τον ἐπιλογισμὸν τῶν ἀνθρωπείων ἀγαθῶν, ὧν ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός“. — Er ist wahrhaft der königliche Mensch, ein heiliger Priester Gottes („οὗτος ἄρα ὄντως ὁ βασιλικὸς ἄνθρωπος, οὗτος ἱερεὺς ὅσιος τοῦ θεοῦ“). — Er verschmäht niederen und gesuchten Sinnengenuß, „πάντων δὲ τὴν σεμνὴν ἀπόλαυσιν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναγαγών, ἀεὶ καὶ τῆς βρώσεως καὶ τοῦ πόματος καὶ τοῦ χρίσματος τῷ δοτῆρι τῶν ὅλων ἀπάρχεται, χάριν ὁμολογῶν, καὶ διὰ τῆς δωρεᾶς καὶ τῆς χρήσεως, καὶ διὰ λόγου τοῦ δοθέντος αὐτῷ“. — Es geziemt denen am meisten zu beten, welche Gott in der rechten Weise erkennen und die ihm entsprechende Tugend („πρόςφορον ἀρετὴν αὐτῷ“) haben, welche wissen, was wahrhaft gut ist, um was man bitten soll, und wann und wie um Jedes. — Das Gebet ist „ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν“. — Jeder Ort ist in Wahrheit heilig, an welchem wir den Gedanken Gottes erfassen, und eben so auch jede Zeit, in der dieß geschieht. — Das ganze Leben ist für den Gnostiker ein heiliges Fest. „Αὐτίκα θυσίαι μὲν αὐτῷ εὐχαί τε καὶ αἶνοι καὶ αἱ πρὸ τῆς ἑστιάσεως ἐντεύξεις τῶν γραφῶν· ψαλμοὶ δὲ καὶ ὕμνοι παρὰ τὴν ἑστίασιν, πρό τε τῆς κοίτης· ἀλλὰ καὶ νύκτωρ εὐχαὶ πάλιν. διὰ τούτων ἑαυτὸν ἑνοποιεῖ τῷ θείῳ χορῷ, ἐκ τῆς συνεχοῦς μνήμης εἰς ἀείμνηστον θεωρίαν ἐντεταγμένος. τί δ'; οὐ καὶ τὴν ἄλλην θυσίαν, τὴν κατὰ τοὺς δεομένους ἐπίδοσιν καὶ δογμάτων καὶ χρημάτων, γιγνώσκει; καὶ μάλα.“

Offenbar unterscheidet also Clemens ein doppeltes Opfer. Das eine besteht darin, daß der Mensch mit Allem, was er ist, an Gott sich hingibt, indem er den ernstheiligen Genuß seines ganzen Daseyns auf Gott den Geber bezieht, indem er Gott von Allem, was er genießt, durch Bitte, Gebet, Lob und Danksagung die Erstlinge darbringt, das andere darin, daß er mit

Allem, was er hat, Gott unablässig dient. Dienen aber können wir Gott mit den Gaben, die wir von ihm empfangen haben, nur dadurch, daß wir nach seinem Willen und um seinetwillen dem Nächsten damit dienen. Die eine Art von Opfern läßt sich im Allgemeinen unter den Begriff des Gebets subsumiren, die andere (ἡ ἄλλη θυσία), welche in Mittheilung der δόγματα und χρήματα an die Bedürftigen, im Helfen und Fördern mit allen geistlichen und leiblichen Mitteln besteht, erscheint als thätige Menschenliebe, als Wohlthätigkeitsübung. — Ueberall kennt Clemens kein anderes Opfer, als das, wodurch der Mensch das, was er ist, an Gott, und das, was er hat, an den Nächsten im Dienste Gottes hingibt. Was wir haben, ist nicht dazu da, an den, von welchem wir es empfangen haben, auf irgend eine Weise unmittelbar und äußerlich wieder zurückgegeben zu werden. Es ist, wie schon Justinus Martyr bemerkt, nicht dazu bestimmt, zu Ehren Gottes vom Feuer verzehrt, sondern dazu, von uns selbst und Anderen, geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet, mit rechter Danksagung gegen Gott empfangen und genossen zu werden. Was Gott von uns als Opfer will, ist unsere Person, das Lob, der Dank, die Liebe und der Dienst unseres Herzens und Lebens, das Gebet in Gedanken, Worten und Werken. — Hiebei kann es wohl Niemandem entgehen, daß Clemens das, was er in der zuletzt angeführten Stelle sagt, nicht ohne Beziehung auf den kirchlichen Gottesdienst, auf den Cultus der Christen, ausspricht. Er thut eigentlich weiter nichts, als daß er das, was bei den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen zu geschehen pflegt, auf das ganze Leben des Gnostikers als des rechten vollkommenen Christen ausdehnt und überträgt. Der Gnostiker feiert nach ihm immer eine „πανήγυρις ἁγία“. Die „αἶνοι, εὐχαί, ἐντεύξεις τῶν γραφῶν, ψαλμοί“ und „ὕμνοι“, welche vor und bei der kirchlichen „ἑστίασις“, der Eucharistie, als Opfer stattfinden, werden von dem Gnostiker vor und bei jeder „ἑστίασις“, und eben so auch vor und bei jedem anderen Genusse, z. E. dem des Schlafes, Gott dargebracht. Ja, in dem „διὰ τούτων ἑαυτὸν ἑνοποιεῖ τῷ θείῳ χορῷ“ sieht man sich

fast veranlaßt, eine Anspielung auf das Trisagium, welches in den altkirchlichen Abendmahlsgebeten vorkommt, zu vermuthen. — Wir finden demnach bei Clemens dieselbe Erscheinung, wie bei Justinus Martyr, die nämlich, daß sich der eucharistische Opferbegriff auf das Essen und Trinken, wie überhaupt, so insbesondere auch im Abendmahle bezieht und seine biblische Grundlage in dem, was der Apostel Paulus Rom. XIV, 6., Eph. V, 19, 20. und besonders 1 Tim. IV, 3 ff. sagt, nicht verleugnet. Auch wird in Uebereinstimmung mit der altkirchlichen Praxis von Clemens eben so, wie von Justinus Martyr, das eine Opfer des lobpreisenden Genusses der Gaben Gottes und der dankbaren Selbsthingabe an den Schöpfer bei diesem Genusse mit dem anderen der Wohlthätigkeitsübung in unmittelbare Verbindung gebracht.

Doch was wir im Bisherigen von dem Gnostiker als einzelnem Christen bei Clemens ausgesagt gefunden haben, das gilt nach unserem Kirchenvater auch von der Gemeinschaft der Gläubigen, von der Kirche. Auch diese kann Gott nichts anderes zum Opfer darbringen, als sich selbst in der Individualität ihrer Glieder; ihr Opfer ist ein Opfer der Herzen und des Lebens derer, die ihr angehören, ein Gebetsopfer, ein Opfer, welches darin besteht, daß Gott gepriesen und verherrlicht wird mit Worten und mit Werken. Wie unser Kirchenvater die einzelnen Gläubigen Tempel Gottes nennt, so betrachtet er ganz der heiligen Schrift gemäß auch die Gemeinde unter diesem Bilde. „*Εἰ δὲ τὸ ἱερὸν* — sagt er Strom. VII, 5. — *διχῶς ἐκλαμβάνεται, ὅ τε θεὸς αὐτὸς καὶ τὸ εἰς τιμὴν αὐτοῦ κατασκεύασμα, πῶς οὐ κυρίως τὴν εἰς τιμὴν τοῦ θεοῦ κατ᾿ ἐπίγνωσιν ἁγίαν γενομένην ἐκκλησίαν ἱερὸν ἂν εἴποιμεν θεοῦ, τὸ πολλοῦ ἄξιον, καὶ οὐ βαναύσῳ κατεσκευασμένον τέχνῃ, ἀλλ᾿ οὐδὲ ἀγύρτου χειρὶ δεδαιδαλμένον· βουλήσει δὲ τοῦ θεοῦ εἰς νεὼν πεποιημένην· οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ. ἀμείνων ὁ νεὼς οὗτος εἰς παραδοχὴν μεγέθους ἀξίας τοῦ θεοῦ*“ *κ. τ. λ.* — Wie die Kirche, das „*ἄθροισμα*

τῶν ἐκλεκτῶν“, das „ἱερὸν“ oder der „νεὼς“ ist, so ist auch das „ἄθροισμα τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων“ das einzige rechte „θυσιαστήριον“ hier auf Erden. Das beste und heiligste Opfer, welches der Gottheit, die ihrem Wesen nach „ἀνενδεὴς“ ist, dargebracht werden kann und wodurch diese am meisten geehrt wird, ist das Gebet, welches mit Gerechtigkeit und in einmüthiger Gemeinschaft an Gott so gerichtet wird, daß man ihn „τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ“ ehrt, indem man durch dasselbige Wort, durch welches man zur Erkenntniß gelangt ist, das, was man gelernt hat, preist und verherrlicht. „*Εἰ δὲ τιμώμενον χαίρει* (*τὸ θεῖον*) — lesen wir Strom, VII, 6. — *φύσει ἀνενδεὲς ὑπάρχον, οὐκ ἀπεικότως ἡμεῖς δι᾽ εὐχῆς τιμῶμεν τὸν θεόν· καὶ ταύτην τὴν θυσίαν ἀρίστην καὶ ἁγιωτάτην μετὰ δικαιοσύνης ἀναπέμπομεν, τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ γεραίροντες· δι᾽ οὗ παραλαμβάνομεν τὴν γνῶσιν, διὰ τούτου δοξάζοντες ἃ μεμαθήκαμεν. ἔστι γοῦν τὸ παρ᾽ ἡμῖν θυσιαστήριον ἐνταῦθα τὸ ἐπίγειον τὸ ἄθροισμα τῶν ταῖς εὐχαῖς ἀνακειμένων, μίαν ὥςπερ ἔχον φωνὴν τὴν κοινὴν καὶ μίαν γνώμην.*“ — *Καὶ γάρ ἐστιν ἡ θυσία τῆς ἐκκλησίας λόγος ἀπὸ τῶν ἁγίων ψυχῶν ἀναθυμιώμενος, ἐκκαλυπτομένης ἅμα τῆς θυσίας καὶ τῆς διανοίας ἁπάσης τῷ θεῷ.*“ — „*Δεῖ τοίνυν θυσίας προςφέρειν τῷ θεῷ μὴ πολυτελεῖς, ἀλλὰ θεοφιλεῖς· καὶ τὸ θυμίαμα ἐκεῖνο τὸ σύνθετον τὸ ἐν τῷ νόμῳ, τὸ ἐκ πολλῶν γλωσσῶν τε καὶ φωνῶν κατὰ τὴν εὐχὴν συγκείμενον, μᾶλλον δὲ τὸ ἐκ διαφόρων ἐθνῶν τε καὶ φύσεων τῇ κατὰ τὰς διαθήκας δόσει σκευαζόμενον εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ κατὰ τοὺς αἴνους συναγόμενον καθαρῷ μὲν τῷ νῷ, δικαίᾳ δὲ καὶ ὀρθῇ τῇ πολιτείᾳ ἐξ ὁσίων ἔργων εὐχῆς τε δικαίας.*“

Wie also der Altar auf Erden nichts Anderes ist, als die Versammlung derer, welche in einträchtigem Sinne, mit Einem Munde gleichsam und aus Einem Herzen, zu Gott beten, so ist auch das im Gesetze vorgeschriebene zusammengesetzte Räu-

cherwerk, welches auf diesem Altare dargebracht werden soll, nichts Anderes, als das Zusammengehen der vielen Zungen und Stimmen zu Einem Gebet, oder vielmehr der verschiedenen Völker und Geschlechter zur Einheit des Glaubens und zum Lobe Gottes in Gesinnung, Wort und Werk. Dasjenige, was das Opfer der Gemeinde ist, ihr gemeinsamer Glaube und ihr gemeinsamer Gottesdienst in Gesinnung, Verfassung, Wort und Werk, ist „*τῇ κατὰ τὰς διαθήκας δόσει σκευαζόμενον*“, durch nichts Anderes, als durch das Wort Gottes gewirkt. Dasselbe Mittel des Wortes, durch welches Gott seine Gemeinschaft mit den Gläubigen vermittelt, dient diesen dazu, sich auch in ihrer Gemeinschaft mit Gott darzustellen. Die Gemeinde ehrt Gott „*τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ*“, indem sie durch das Wort, durch welches sie die Erkenntniß erlangt hat, dasjenige, was sie kennen gelernt hat, ehrt und preist. Die Wirkung des gläubig an- und aufgenommenen Wortes, das durchs Wort gewirkte Opfer der Gemeinde, ist selbst wieder nichts Anderes, als „*λόγος ἀπὸ τῶν ἁγίων ψυχῶν ἀναθυμιώμενος*“.

Es ist hier nicht von dem persönlichen Worte Gottes, dem Logos, insbesondere die Rede, obwohl der Gedanke an diesen auch nicht geradezu ausgeschlossen werden kann, weil die Vorstellungen des persönlichen und unpersönlichen Wortes bei unserem Kirchenvater nicht scharf auseinandergehalten werden und häufig in einander fließen. Desto bestimmter aber geschieht des persönlichen Wortes und seiner hohenpriesterlichen Vermittelung im Anfange des folgenden 7. Capitels des 7. Buches der Strom. Erwähnung, wo es heißt: „*Σέβειν δὲ δεῖν ἐγκελευόμεθα καὶ τιμᾶν τὸν αὐτὸν, καὶ λόγον σωτῆρά τε αὐτὸν καὶ ἡγεμόνα εἶναι πεισθέντες, καὶ δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα, οὐκ ἐν ἐξαιρέτοις ἡμέραις, ὥςπερ ἄλλοι τινὲς, ἀλλὰ συνεχῶς τὸν ὅλον βίον τοῦτο πράττοντες καὶ κατὰ πάντα τρόπον· ἀμέλει τὸ γένος τὸ ἐκλεκτὸν Ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ᾔνεσά σοι, φησὶ, κατ' ἐντολὴν δικαιούμενον. ὅθεν οὔτε ὡρισμένον τόπον, οὐδὲ ἐξαίρετον ἱερὸν, οὐδὲ μὴν ἑορτάς τινας καὶ ἡμέρας ἀποτεταγμένας, ἀλλὰ τον πάντα βίον ὁ*

γνωστικὸς ἐν παντὶ τόπῳ, κἂν καθ' ἑαυτὸν μόνος ὢν τυγχάνῃ καὶ ὅπου τινὰς ἂν τῶν ὁμοίως πεπιστευκότων ἔχῃ, τιμᾷ τὸν θεὸν, τουτέστιν, χάριν ὁμολογεῖ τῆς γνώσεως τῆς πολιτείας". — In dieser Stelle finden wir zugleich auch wieder das Princip der evangelischen Freiheit auf den christlichen Cultus in die entschiedenste Anwendung gebracht, und jedes ceremonialgesetzliche Gebundenseyn der Akte des christlichen Gottesdienstes an bestimmte Zeiten, Oerter und Personen geradezu geleugnet.

So viel wir aber auch bereits unseren Kirchenvater über die Opfer und das Priesterthum der Christen haben aussagen hören, haben wir doch noch nichts von einer direkten Beziehung und Anwendung der christlichen Opferidee auf die Abendmahlshandlung insbesondere wahrgenommen. Daß von einer Beschränkung auf diese, von einer ausschließlichen Beziehung und Anwendung auf sie bei Clemens von Alexandrien nicht die Rede seyn könne, leuchtet aus dem Bisherigen ein. Aber auch von einer direkten Beziehung und Anwendung überhaupt finden sich nur in den gelegenheitlichen Aeußerungen zweier Stellen Spuren vor. Strom. I, 19. geschieht solcher Häretiker Erwähnung, welche sich wider den Kanon der Kirche *„κατὰ τὴν προςφορὰν"* des Brodes und Wassers bedienten, und Strom. IV, 25. lesen wir: *„Αὕτη ἡ τῷ ὄντι δικαιοσύνη, μὴ πλεονεκτεῖν θατέρῳ, ὅλον δὲ εἶναι ἡγιασμένον νεὼν τοῦ κυρίου. δικαιοσύνη οὖν ἐστὶν εἰρήνη βίου καὶ εὐστάθεια, ἐφ' ἣν ὁ κύριος ἀπέλυε λέγων, Ἄπελθε εἰς εἰρήνην. Σαλὴμ γὰρ ἑρμηνεύεται εἰρήνη, ἧς ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀναγράφεται βασιλεὺς, ὅν φησι Μωϋσῆς Μελχισεδὲκ, βασιλεὺς Σαλὴμ, ὁ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας. καὶ δὴ ἑρμηνεύεται ὁ Μελχισεδὲκ, βασιλεὺς δίκαιος· συνωνυμία δέ ἐστι δικαιοσύνης καὶ εἰρήνης"*.

Was die erste dieser Stellen anbetrifft, so erhellt der Sinn, in welchem Clemens dem kirchlichen Sprachgebrauche gemäß von einer *προςφορὰ* spricht, gleich aus dem Beisatz: *„εἰσὶ γὰρ, οἱ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν"*. In nichts Anderem, als in

dem *εὐχαριστεῖν* liegt der Begriff des Opferwerks. Wenn in der zweiten Stelle der vorbildliche Christus, Melchisedek, *ὁ ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν*" genannt wird, so wissen wir aus 1 Tim. IV, 5., wodurch das „*ἁγιάζεσθαι*" der „*βρώματα*", welche Gott „*εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν*" geschaffen hat, geschieht, nämlich „*διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*". Die Eucharistie ist nur der öffentliche, kirchlich gemeinsame, liturgische Vollzug des Opfers, welches, wie wir gesehen haben, auch das ganze Privatleben des rechten Christen erfüllen und bei jedem Genusse stattfinden soll. Daher heißt es Strom. I, 10. von Christo selbst: „*Διὰ τοῦτο οὖν ὁ σωτὴρ ἄρτον λαβὼν πρῶτον ἐλάλησεν καὶ εὐχαρίστησεν· εἶτα κλάσας τὸν ἄρτον προέθηκεν, ἵνα δὴ φάγωμεν λογικῶς καὶ τὰς γραφὰς ἐπιγνόντες πολιτευσώμεθα καθ' ὑπακοήν*".

Von einer specifischen Verschiedenheit des Abendmahlsopfers von den übrigen Opfern der Christen, von einer Opferung Christi, von einer Darbringung des Leibes und des Blutes des Herrn in der Eucharistie, findet sich bei Clemens nirgends auch nur die mindeste und leiseste Spur. Was sollen wir also dazu sagen, wenn Döllinger (a.a.O. S. 109.) ihn wegen der angeführten Stelle Strom. IV, 25. gleichwohl unter den Zeugen für die katholische Meßopferlehre aufführen zu dürfen glaubt? „Clemens", sagt der genannte Schriftsteller, „betrachtet, wie die übrigen Kirchenväter, Brod und Wein des Melchisedek als ein Vorbild der Eucharistie, weil es von dem Könige als Opfer dargebracht wird; daher erwähnt er seiner Priesterwürde und nennt Brod und Wein eine geheiligte Speise, welches sie eben durch das Opfer wurde". Ja, wohl heißen Brod und Wein des Melchisedek ein Vorbild der Eucharistie und „*ἡγιασμένη τροφή*", weil sie von ihm, dem Priester des höchsten Gottes, durch das Wort Gottes und Gebet geheiligt worden sind; und dieses „*ἁγιάζειν*" der *βρώματα* ist allerdings auch nach der Betrachtungsweise des Clemens von Alexandrien eine priesterliche Funktion, ein Opferakt; aber

kennt denn Herr Döllinger den eigenthümlichen Gehalt der katholischen Meßopferlehre und den Grund der protestantischen Leugnung derselben so wenig, daß er überall da, wo nur überhaupt die Opferidee auf die Abendmahlshandlung sich angewendet findet, auch schon ein Zeugniß für seine Kirche und gegen deren Gegner entdeckt zu haben glaubt?! Wenn Brod und Wein als Repräsentanten aller Nahrung unter Gebet und Danksagung Gott dargebracht und dadurch geheiligt werden, heißt das den Leib und das Blut Christi auf eine unblutige Weise Gott opfern, und ist das Lob- und Dank- und Ehrenopfer, von welchem Clemens spricht, eben darum auch schon ein versöhnendes, ein Gnade und Vergebung der Sünden für Lebende und Todte verdienendes? — Gegen die Anerkennung eines Opfers überhaupt auf dem Gebiete des christlichen Cultus sträubt sich das rechte protestantische Bewußtseyn nicht. Wo dies der Fall zu seyn, wo der Protestantismus das Opfer auf dem Gebiete des christlichen Lebens und Cultus zu leugnen scheint, da bezieht sich diese Leugnung immer nur auf den katholischen Mißbrauch des Opferbegriffs, auf die katholische Annahme, daß der Leib und das Blut Christi immer von Neuem als Sühnopfer für die Lebenden und Todten Gott dargebracht werden können und müssen, nicht aber auf die Pflicht der Gläubigen, Gott stets lebendige Opfer des Dankes, des Lobes und des Bekenntnisses in Gesinnung, Wort und Werk darzubringen. Recht verstanden ist der Opferbegriff dem christlichen Cultus so wesentlich inhärirend, wie jedem anderen, und kann daher protestantischerseits nicht geleugnet werden. Wie die Religion in jedem Momente des Bewußtseyns und in jedem Akte zugleich Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und Gemeinschaft der Menschen mit Gott ist, so muß sie sich auch in jedem Akte ihrer Bethätigung im Cultus nothwendig von diesen beiden Seiten zugleich darstellen. Die eine Seite kann in den einzelnen Akten als vor der anderen vorherrschend auftreten; aber nie kann die andere Seite ganz fehlen. Je nachdem in einem Cultusakte vorzugsweise die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen oder die Gemeinschaft der Menschen mit Gott sich bethätigt, je nachdem

in einem Cultusakte die Gläubigen vorzugsweise als die göttlichen Gnadenmittel gebrauchend und von Gott empfangend oder als an Gott sich hingebend erscheinen, trägt dieser Akt vorzugsweise den Charakter des Sakramentes im weiteren Sinne des Wortes oder den des Opfers an sich. Sakrament und Opfer sind die beiden Theilbegriffe, welche das Wesen des christlichen Cultus ausmachen, weil die christliche Religion, deren Bethätigung und öffentliche, gemeinsame Uebung der christliche Cultus ist, eben so einerseits die durch Christum vermittelte Gemeinschaft Gottes mit den Gläubigen, wie andrerseits die durch Christum gestiftete und ins Leben gerufene Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott ist. Die Apologie der A. C. erkennt dies an, indem sie S. 253. ausdrücklich den Gattungsbegriff der „caerimonia, des heiligen Werks“ oder des Cultusakts, in die beiden Arten des Sakramentes und des Opfers zerfallen läßt und sagt: „Sacramentum ist eine caerimonia oder äußerlich Zeichen oder ein Werk, dadurch uns Gott gibt dasjenige, so die göttliche Verheißung, welche derselbigen Ceremonie angeheftet ist, anbeut. — Wiederum sacrificium oder Opfer ist eine Ceremonie oder ein Werk, das wir Gott geben, damit wir ihn ehren.“ Der Gedanke an ein im christlichen Cultus darzubringendes Sühnopfer wird als dem evangelisch christlichen Bewußtseyn von der allgenugsamen Kraft und ewigen Geltung des alleinigen und einmaligen Versöhnopfers Christi geradezu widersprechend mit Recht verworfen. Und eben so wird auch die Vorstellung von einer ex opere operato Heil bewirkenden, von Einem zum Besten Anderer vornehmbaren äußerlichen Opferhandlung als unchristlich abgewiesen und mit Recht behauptet, daß das Evangelium nur persönliche und geistliche Opfer kenne, daß im Christenthum nur solche Opfer, welche „Opfer des Herzens“ sind, als gottwohlgefällige Geltung haben. Aber die „Lob- und Dankopfer, welche von denjenigen, die schon versöhnet sind, dargebracht werden, und wodurch diese für die erlangte Vergebung der Sünde und andere Gnaden und Gaben danksagen,“ werden mit Recht als Befriedigung eines christlichen Herzensbedürfnisses und Erfüllung einer christlichen

Pflicht, als solche, ohne welche die christliche Frömmigkeit nicht seyn und gedacht werden kann, gepriesen. „Wenn das Herz und Gewissen empfindet, — heißt es a. a. O. S. 268, — aus was großer Noth, Angst und Schrecken es erlöset ist, so danket es aus Herzensgrund für so großen unsäglichen Schatz, und brauchet auch der Ceremonien oder äußerlichen Zeichen zu Gottes Lobe und erzeiget sich, daß es solche Gottesgnade mit Dankbarkeit annehme, groß und hoch achte. Also wird die Messe ein Dankopfer oder Opfer des Lobes.“

Für die Wahrheit und Lauterkeit dieses unseres Bekenntnisses können wir Clemens von Alexandrien nach allem Bisherigen als einen Zeugen aus dem christlichen Alterthum gebrauchen, nimmermehr aber können katholische Schriftsteller dies mit Recht in Beziehung auf den Glauben und die Lehre ihrer Kirche thun wollen.

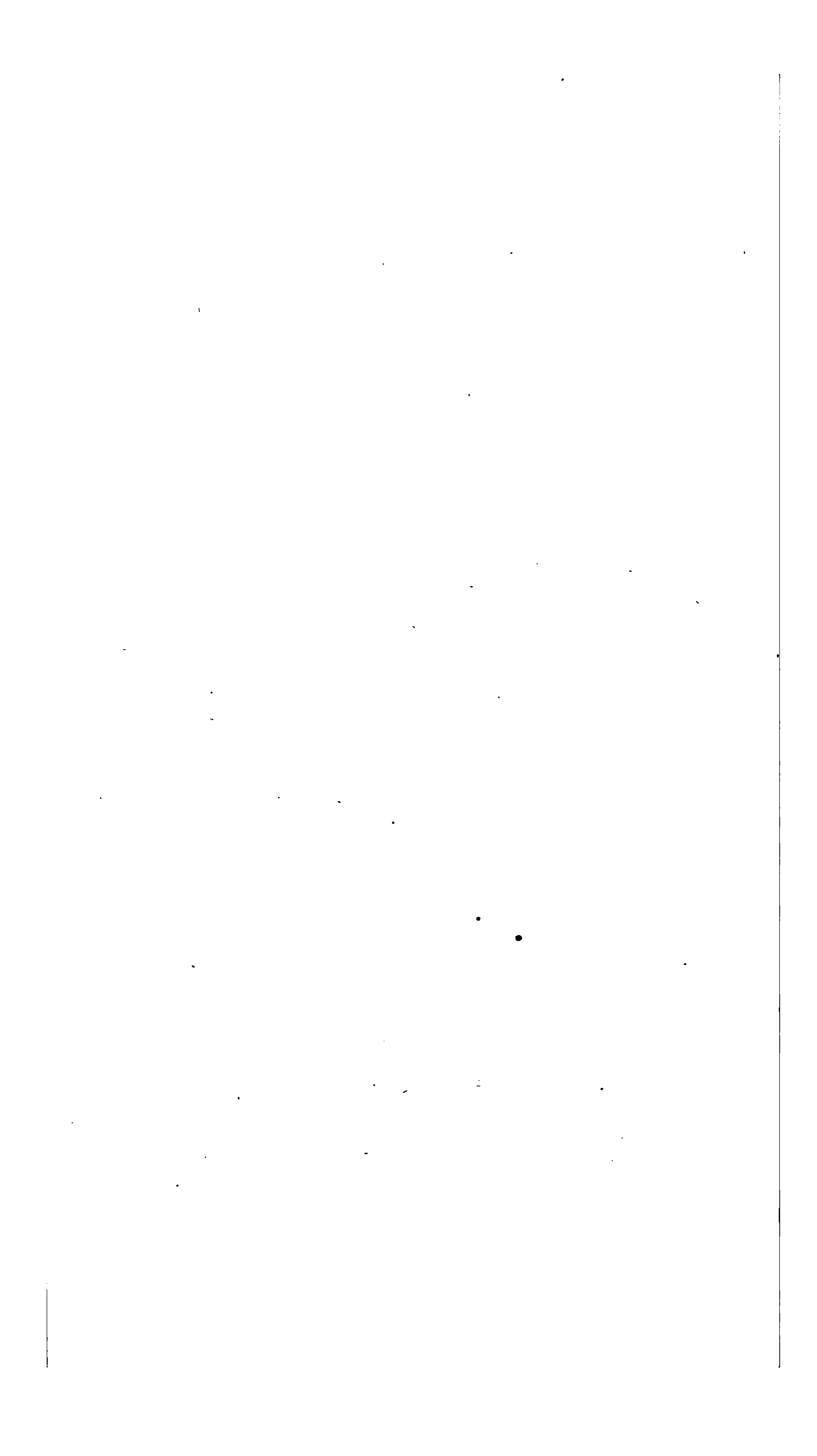
Wenn Döllinger dem ihm abgedrungenen Geständniß, daß Clemens sonst „das Gebet und gute Werke allein als Gott wohlgefällige Opfer“ bezeichne, seinen Stachel und seine Beweiskraft für das Gegentheil von dem, was er behaupten möchte, dadurch nehmen zu können glaubt, daß er bemerkt, es geschehe dies nur „im Gegensatze gegen das opus operatum der heidnischen Opfer,“ so ist er in einem gewaltigen Irrthum befangen. Zur katholischen Meßopferlehre befindet sich Clemens bei dem, was er über das Wesen, die Natur und Beschaffenheit der christlichen Opfer aussagt, allerdings in keinem bewußten Gegensatze; aber nur aus dem einfachen Grunde, weil er von ihr nichts weiß, weil sie als eine christliche Lehre für sein Bewußtseyn nicht existirt. Hätte er die katholische Meßopfertheorie gekannt, so hätte er entweder ihr zu Liebe seine Ueberzeugungen und Aussagen über die Natur und Beschaffenheit der christlichen Opfer ganz umgestalten, oder sich auch zu ihr als in dem entschiedensten Gegensatze begriffen erkennen müssen. Man darf sich die Döllinger'sche Ausflucht ihrem Sinne nach nur expliciren, um das Unstatthafte derselben alsbald einzusehen. Die Annahme ist, Clemens habe mit der katholischen Kirche der späteren Zeit an eine „zur fort-

währenden Versöhnung der Gläubigen mit Gott nothwendige unblutige Wiederholung des blutigen Kreuzesopfers Christi, an eine fortwährende Selbstopferung und Selbstdarbringung des Herrn durch die Hand des von ihm eingesetzten Priesterthums in der Kirche" geglaubt, gleichwohl aber im Gegensatze zu dem opus operatum der heidnischen Opfer dieses christliche Opfer in Wahrheit nicht anders, denn als ein Opfer des Gebetes und der guten Werke der Gläubigen bezeichnen können. Aber kann denn, so fragen wir, durch irgend einen Gegensatz, in welchem das christliche Opfer betrachtet wird, der Gegenstand dieses Opfers selbst zu einem ganz anderen für das Bewußtseyn werden? Ist es möglich, daß die Darbringung des Leibes und Blutes Christi als eine bloße Darbringung von Gebeten und guten Werken erscheint, sobald sie im Gegensatze zu dem opus operatum der heidnischen Opfer betrachtet wird? Nur in Einem Falle wäre dies möglich, in dem nämlich, wenn unter dem darzubringenden Leib des Herrn nichts Anderes, als die Gemeinde selbst in der Individualität und Persönlichkeit ihrer Glieder verstanden werden sollte. In diesem Sinne hätte Clemens von einer Opferung des Leibes Christi in der Kirche sprechen können, ohne seinen sonstigen Ueberzeugungen untreu zu werden und seinen sonstigen Behauptungen zu widersprechen. Daß er es gleichwohl nicht thut, ist ein schlagender Beweis dafür, daß ihm die ganze Vorstellung von einer Opferung des Leibes und Blutes Christi in der Kirche fremd und unbekannt war. — Wenn ein Katholik sein Meßopfer „im Gegensatz zu dem opus operatum der heidnischen Opfer" betrachtet, so kann er den Gegensatz nicht darin finden, daß im Heidenthum Außerpersönliches geopfert wurde, während im Christenthum die Persönlichkeit der Opfernden selbst sich Gott darbringt. Der Christus, von dem gesagt wird, daß er sich in der Messe durch die Hand seiner Priester immer von Neuem Gott opfere, wird ja mit seinem Leibe und Blute, welche der Gegenstand der Darbringung sind, auch nicht als in der Persönlichkeit der Gläubigen, sondern vielmehr als in den verwandelten Substanzen des Brodes und Weines äußerlich gegenwärtig geglaubt. Der

Gegensatz ist also nur der, daß, während im Heidenthume Gott äußerliche und irdische Dinge dargebracht wurden, nach der Lehre der katholischen Kirche Gott nichts Fremdes und blos Irdisches, sondern der Leib und das Blut seines eigenen Sohnes geopfert wird. Was die Gebete und guten Werke der Opfernden anbetrifft, so verhalten sich diese zu dem Gegenstande der katholischen Darbringung wesentlich nicht anders, als zu dem der heidnischen. Sie sind nicht das Wesen und die Substanz des Opfers, nicht das eigentliche Objekt der Darbringung, sondern blos etwas Begleitendes. Nur dann kann den heidnischen Opfern gegenüber im Gebet und guten Werken das Wesentliche des christlichen Opfers gesucht und gefunden werden, wenn angenommen wird, daß die Christen nicht blos mit Gebet etwas außer ihnen Liegendes und Fremdes, sondern im Herzensgebet und guten Werken, in Gesinnung, Wort und That sich selbst in ihrer Persönlichkeit Gott als lebendige Opfer darbringen. Dies, nichts Anderes, ist denn auch die Lehre des Clemens von Alexandrien, welche zu der katholischen Meßopfertheorie eben so einen Gegensatz bildet, wie zu dem „opus operatum der heidnischen Opfer." — Die Berufung auf „Justinus und Irenäus," welche „eben so reden," nützt Herrn Döllinger nichts, weil, wie wir früher dargethan haben, diese aus dem gleichen Grunde „eben so reden," nämlich weil sie auch nichts von dem Leibe und dem Blute Christi als dem Gegenstande des Opfers und der Darbringung der Christen wissen.

Endlich auch die disciplina arcani und die „unläugbare Vorliebe des Clemens für allegorische Deutung und Auffassung" wird von den Gegnern vergebens zu Hilfe gerufen. Denn was die erstere anbetrifft, so ist, — abgesehen davon, daß das, was unser Kirchenvater von der Nothwendigkeit zurückhaltender Aeußerung sagt, sich nicht auf die einfache kirchliche Vorstellung und Lehre, sondern auf die Geheimlehren der Gnosis bezieht, — wie wir schon bei Gelegenheit der Darstellung der Lehre des Justinus Martyr bemerkt haben, ein großer Unterschied zwischen Verschweigen und Lügen, zwischen zurückhaltender Aeußerung und falscher Aussage.

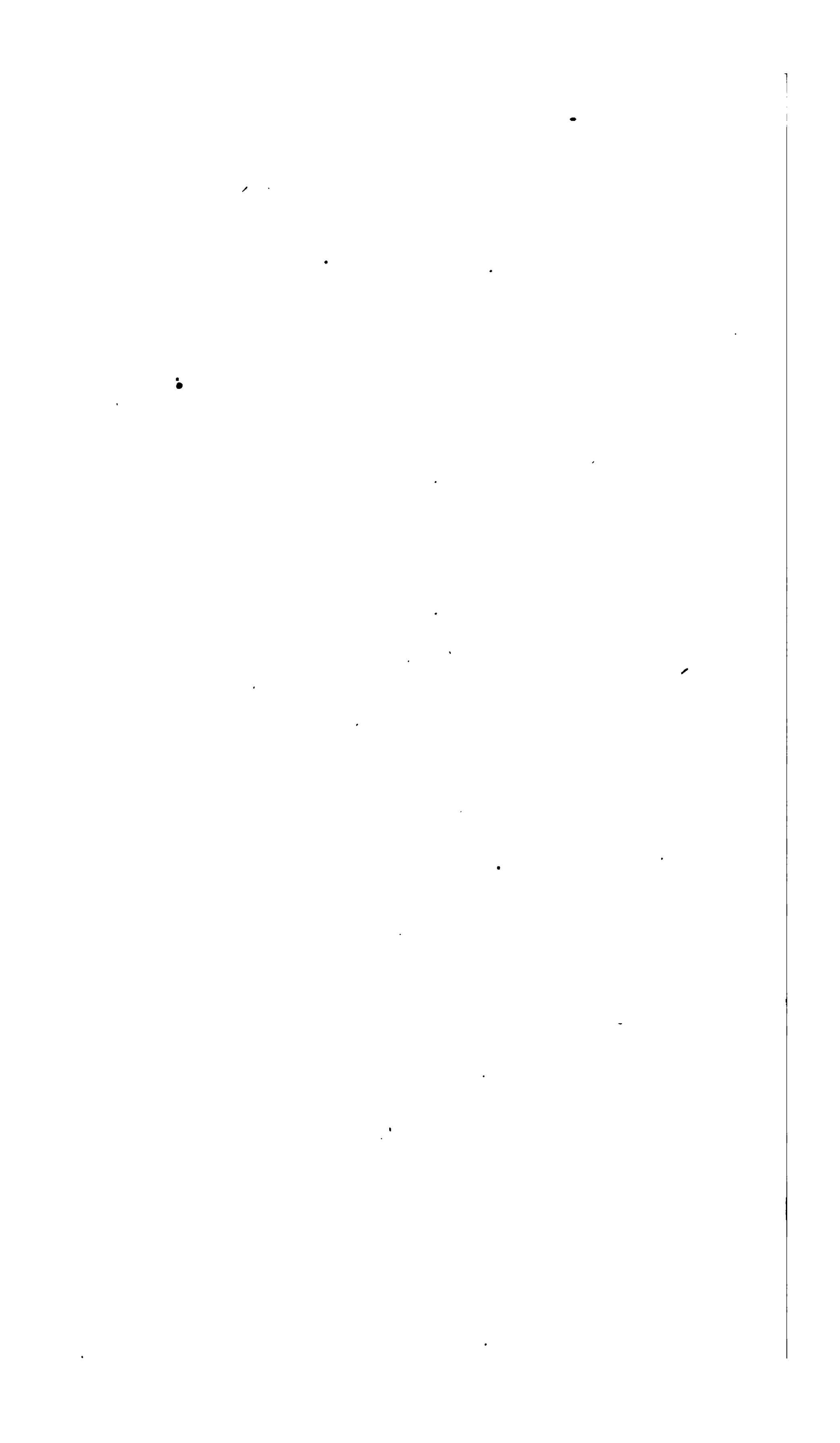
Nicht Reticenzen, sondern falsche Aussagen lägen uns vor, wenn Clemens bei einem katholischen Meßopferglauben über die Opfer der Christen sich so geäußert hätte, wie wir es in seinen Schriften finden. Die Vorliebe für allegorische Auffassung und Deutung aber hätte unseren Kirchenvater, wenn er die Vorstellung von einer Opferung des Leibes und des Blutes Christi in der Abendmahlshandlung gehabt hätte, offenbar nur bewegen können, dieselbe überall hinein, nicht aber sie aus seinem Lehrsystem ganz hinaus oder hinweg zu allegorisiren.



V.

Origenes.

(18⁴⁰/₄₁.)



Origenes erklärt sich über den Zweck des Opfers im Allgemeinen, indem er sagt: „Hostia cum immolatur, ad hoc immolatur, ut eorum, pro quibus jugulatur, peccata purgentur“ (in Num. hom. X, 2.). Und abermals: „Donec sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis. — Quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam pro peccato“ (in Num. hom. XXIV, 1.). — Die alttestamentlichen Opfer, nach dem Buchstaben des levitischen Gesetzes dargebracht, waren nicht die rechten und wahren. Das genannte Gesetz ist nur ein *παιδαγωγὸς* für das wahre Gesetz; was es buchstäblich ausspricht, ist nicht die Wahrheit selbst, sondern nur der Schatten der „*ἐπουράνια* — umbra et imago, adumbratio quaedam veritatis“. Die *ἱστορικὰ* deuten auf *πνευματικὰ*, die *σωματικὰ* auf *νοητὰ* hin. Indem die Juden das, was nur Typus ist, für die Wahrheit selbst hielten, haben sie letztere als Lüge verworfen. Das mosaische Gesetz will also nicht fleischlich, sondern geistlich ausgelegt und verstanden seyn. Es nimmt ein *κεκρυμμένως* oder *βαθύτερον ἀκούειν* in Anspruch. Die rechten, die wahren Opfer sind auf dem Gebiete des Menschlichen, des Persönlichen, zu suchen. Die Thieropfer des A. T. waren vor- und sinnbildliche Bezeichnungen theils des Opfers Christi, theils der Opfer der Gläubigen und Heiligen. Ihre Verschiedenheit bezieht sich theils auf die verschiedenen Seiten und Momente des Einen Opfers Christi, theils auf die verschiedenen Akte des persönlichen

Opfers der Gläubigen, theils endlich auch auf die Verschiedenheit der Personen, deren Aufopferung einen reinigenden und sühnenden Einfluß auf Andere ausübt. „Omnis quidem paene hostia — heißt es in Levit. hom. III, 5. — quae offertur, habet aliquid formae et imaginis Christi. In ipsum namque omnis hostia recapitulatur in tantum, ut postquam ipse oblatus est, omnes hostiae cessaverint, quae eum in typo et umbra praecesserant". — Und in Lev. hom. II, 5.: „Agnus immolari in pascha jubetur, non quod vere agni hostiam per singulos annos requireret Deus, sed quod designaret immolari debere illum agnum, qui tollit peccatum mundi. Hoc ergo fieri voluit, illud noluit. Sic enim per *Esaiam* dicit: Quo mihi multitudinem sacrificiorum vestrorum? Plenus sum holocaustis arietum, et adipem agnorum et sanguinem hircorum et taurorum nolo. — Audisti, quomodo non vult hostiam arietum nec adipes agnorum? Dedit tamen mandatum, quomodo vel taurorum vel agnorum hostia deberet offerri. Sed qui legem spiritaliter intelligit, spiritaliter haec quaerit offerre. Si vero quis secundum speciem mandati carnalis obtulerit, haec est anima una ex populo terrae, quae peccavit nolens faciendo unum ab omnibus mandatis domini, quod non fiet, et deliquit; et ideo adjungit in subsequentibus: Et cum notum factum fuerit illi peccatum, quod peccavit, adducet munus suum ante dominum. Debet enim munus offerre anima, cum ei innotuerit, quia Deus non quaerit carnale sacrificium, quia sacrificium Deo est spiritus contribulatus. Notum fit ergo ei peccatum suum, cum didicerit a domino dicente: Misericordiam malo quam sacrificium, et cum agnoverit immolare sacrificium laudis in ecclesia et reddere altissimo vota sua per Christum dominum nostrum, cui laus et gloria in saecula saeculorum." — In derselben Homilie wird über den Unterschied der Opfer, welche „homo (i.e. is, qui ad imaginem et similitudinem Dei factus rationabiliter vivit"), und derer, welche „anima" (homo animalis, der psychische Mensch) darbringt, gesagt

(c. 2.): „Hic vero munus offert Deo vitulum, cum carnis superbiam vicerit, ovem, cum irrationabiles motus insipientesque correxerit, hoedum, cum lasciviam superaverit. Offert etiam par turturum, cum non fuerit solus, sed mentem suam verbo Dei velut vero conjugi sociaverit, sicut hoc genus avium unum dicitur et castum servare conjugium. — *Animae* autem munera longe inferiora describit. Anima haec neque vitulum habet, neque ovem, neque hoedum, quem offerat Deo, sed ne par quidem turturum aut duos pullos invenit columbarum. Similam tantum habet; ex ipsa panes azymos offert a clibano, ex ipsa in sartagine opus factum vel in craticula oleo permixtum. Unde videtur mihi haec, quae anima appellata est, homo ille, quem *Paulus* animalem hominem nominat, intelligendus, qui etsi peccatis non urgeatur nec sit praeceps ad vitia, *non tamen habet in se aliquid spiritale et quod figuraliter carnes verbi Dei reputentur*" etc. — Und c. 4. heißt es: „Et tu ergo cum venis ad gratiam baptismi, vitulum obtulisti, quia in mortem Christi baptizaris. Cum vero ad martyrium duceris, hircum obtulisti, quia auctorem peccati diabolum jugulasti. Cum vero eleemosynam feceris et erga indigentes affectum misericordiae sollicita pietate dependeris, altare sacrum hoedis pinguibus onerasti. Nam si ex corde remiseris peccatum fratri tuo et iracundiae tumore deposito mitem intra te et simplicem recollegeris animum, immolasse te arietem vel agnum in sacrificium obtulisse confide. Porro autem si divinis lectionibus instructus sis meditando sicut columba, et in lege domini vigilando die ac nocte ab errore suo converteris peccatorem, et abjecta nequitia ad simplicitatem eum columbae revocaveris atque adhaerendo sanctis feceris eum societatem turturis imitari, par turturum aut duos pullos columbarum domino obtulisti. Quod si illa, quae spe et fide major est, charitas abundaverit in corde tuo, ita ut diligas proximum tuum non solum sicut te ipsum, sed sicut ostendit ille, qui dicebat: Majorem hanc

charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis, panes similaceos in charitatis oleo subactos sine ullo fermento malitiae et nequitiae in azymis sinceritatis et veritatis te obtulisse cognosce. Si autem in amaritudine fletus tui fueris luctu lacrymis et lamentatione confectus, si carnem tuam maceraveris et jejuniis et multa abstinentia aridam feceris et dixeris: quia sicut frixorium confrixa sunt ossa mea, tunc sacrificium similam a sartagine vel a craticula obtulisse te noveris; et hoc modo inveniris tu verius et perfectius secundum evangelium offerre sacrificia, quae secundum legem jam offerre non potest Israel." — Die Anwendung auf das Opfer verschiedener Persönlichkeiten findet sich in Num. hom. XXIV, 1., wo es heißt: „Si vero quis inveniatur, qui possit velamen, quod est impositum in lectione veteris testamenti, removere atque inde perquirere, quae sint *vera sacrificia, quae purificent populum in diebus festis*, tunc videbit, quam mira et magnifica sint, quae per haec indicantur, quae superflua ignorantibus ac superstitiosa ducuntur. — In paschae festivitate agnus scribitur esse, qui purificat populum, in aliis vitulus, in aliis hircus aut aries, vel capra, vel vitula, sicut ex iis, quae recitata sunt, didicistis. Unus ergo ex iis animalibus, quae ad purificandum populum sumuntur, est *agnus. Qui agnus ipse esse dicitur dominus et salvator noster*. Sic enim intellexit Joannes, qui est major omnium prophetarum, et signavit de ipso dicens: Ecce agnus Dei, ecce, qui tollit peccata mundi. *Quodsi agnus, qui ad purificandum populum datus est, ad personam domini et salvatoris nostri refertur, consequens videtur, quod etiam caetera animalia, quae eisdem purificationis usibus deputata sunt, referri debeant similiter ad aliquas personas, quae per meritum sanguinis Christi aliquid humano generi conferant*. Vide ergo, ne forte, sicut dominus et salvator noster, quasi agnus ad occisionem ductus et in sacrificium altaris oblatus, peccatorum remissionem *universo* praestitit *mundo*, ita fortassis et caeterorum sanc-

torum ac justorum sanguis, qui effusus est a sanguine Abel justi usque ad sanguinem Zachariae prophetae, qui interfectus est inter aedem et altare, alterius quidem sanguis sicut vitulae, alterius sicut hirci aut caprae aut alicujus horum fusus est ***ad expiandum pro parte aliqua populum.*** Sive haec ad justorum prophetarumque personas, qui in hoc mundo jugulati sunt, vel eorum, qui dicunt: quoniam propter te morte afficimur tota die, aestimati sumus sicut oves occisionis, referenda videantur, sive etiam ad superiores virtutes, quibus procuratio humani generis data est, quis facile audeat affirmare? Neque enim haec animalia per speciem, sed per figuram referri ad illum vel illam putanda sunt. Nam et ipse dominus Jesus Christus non ideo agnus dicitur, quasi qui mutatus sit et conversus in speciem agni. Dicitur tamen agnus, quia voluntas et bonitas ejus, qua Deum repropitiavit hominibus et peccatorum indulgentiam dedit, talis exstitit humano generi, quasi agni hostia immaculata et innocens, qua placari hominibus divina creduntur. Sic ergo fortassis et si quis est angelorum coelestiumque virtutum, aut si quis justorum hominum vel etiam sanctorum prophetarum atque ***apostolorum,*** qui enixius interveniat pro peccatis hominum, hic pro repropitiatione divina velut aries aut vitulus aut hircus oblatus esse in sacrificium ob purificationem populo impetrandam accipi potest. An non videtur ut aries aut hircus holocaustum se obtulisse Paulus pro populo Israel, cum dicebat: Optabam autem ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem? Vis autem scire, quia se hostiam Paulus offerat jugulandum? Audi eum in aliis dicentem: Jam enim ego immolor, et tempus resolutionis vel (ut in graecis codicibus legimus) reversionis meae instat. Sic ergo figuraliter potest videri, quod alius pro festivitate novorum, alius pro festivitate sabbati, alius pro festivitate tabernaculorum quasi hircus aut vitulus aut aries offeratur ad reconcilian-

dum hominibus Deum. Donec enim sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis. — Et quoniam peccati ipsius diversae et variae qualitates fuerunt, diversorum animalium mandantur hostiae, procul dubio quae convenirent varietatibus peccatorum; sic ergo efficitur alius sanctorum, sive angelorum (ut diximus) sive hominum, vitulus, qui in illa festivitate interveniat pro populi delictis, alius autem aries in alia festivitate, quorum intercessione fiat purificatio pro peccatis. — — Indigent enim purificatione non solum quae in terra sunt, sed quae in coelis. — Intuere igitur totius mundi, i. e. coelestium ac terrestrium et infernorum, purificationem: vide, quantis indigeant ista omnia hostiis, quantos requirant vitulos, quantos arietes, quantos hircos. ***Sed et in his omnibus unus est agnus***, ***qui totius mundi potuit auferre peccatum***; ***et ideo cessaverunt caeterae hostiae***, ***quia talis haec fuit hostia***, ***ut una sola sufficeret pro totius mundi salute.*** Caeteri enim ***precibus*** peccata, hic solus ***potestate*** dimisit. Dicebat enim: Fili, remissa sunt tibi peccata tua. Sic ergo imbuitur mundus primo per diversas hostias remissionem quaerere peccatorum, donec veniat ad hostiam perfectam, ad hostiam consummatam, agnum anniculum, perfectum, qui tollat peccata totius mundi, per quem festivitates agat spiritales, non ad satietatem carnis sed ad profectum spiritus ***sacrificiis spiritalibus purificatione mentis oblatis.*** Decet enim Deo immolari victimam cordis, et hostiam contribulati spiritus, non carnis et sanguinis, jugulari; quia etsi agnovimus Christum aliquando secundum carnem, sed nunc jam non novimus; et ideo in spiritu diem festum agamus et spiritalia sacrificia jugulemus“.

Man ersieht aus dieser zuletzt angeführten Stelle, daß Origenes nicht blos dem persönlichen Opfer Christi, sondern auch dem anderer Persönlichkeiten in Beziehung auf die Sünden der Menschen eine wahrhaft reinigende, Vergebung und Versöhnung bewirkende Kraft zuschreibt. Und zwar thut er dies, wie

hier aus der Erwähnung der Apostel und anderwärts aus bestimmten Aeußerungen erhellt*), nicht blos in Beziehung auf

---

*) In Num. hom. X, 2.: „Sed redeamus ad pontificem nostrum, pontificem magnum, qui penetravit coelos, Jesum dominum nostrum, et videamus, quomodo *ipse cum filiis suis, apostolis scilicet et martyribus*, sumit peccata sanctorum. Et quidem quod dominus noster Jesus Christus venerit, ut tolleret peccatum mundi, et morte sua peccata nostra deleverit, nullus qui in Christo credit ignorat. Quomodo autem et filii ejus auferant peccata sanctorum, i. e. apostoli et martyres, si poterimus, ex scripturis divinis probare tentabimus. Audi primo Paulum dicentem: Libenter enim, inquit, expendam et expendar pro animabus vestris, et in alio loco: Ego enim jam immolor etc. Pro iis ergo, quibus scribebat, expendi se et immolari dicit apostolus. Hostia autem cum immolatur, ad hoc immolatur, ut eorum, pro quibus jugulatur, peccata purgentur. De martyribus autem scribit Joannes apostolus in Apocalypsi, quia animae eorum, qui jugulati sunt propter nomen domini Jesu, adsistant altari; qui autem adsistit altari, ostenditur fungi sacerdotis officio. Sacerdotis autem officium est *pro populi supplicare peccatis*. Unde ego vereor, ne forte, ex quo martyres non fiunt et *hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur*. — In Levit. hom. IX, 3. werden die 2 Böcke am großen Versöhnungstage als Repräsentanten zweier verschiedener Klassen von Kirchenmitgliedern betrachtet, von welchen die einen wirklich ein Volk des Herrn sind, die andern nicht. Die Sünden der Bußfertigen und der Gläubigen werden den Unbußfertigen und Ungläubigen mit auferlegt nach dem Spruch: Wer da hat, dem wird gegeben ꝛc. Die Einen sterben, um mit ihrem Blute das Volk Gottes zu reinigen, die Anderen, als solches Todes nicht würdig, werden in die Wüste verstoßen. — Wie bei Origenes in der Darstellung des Werkes und Verdienstes Christi die Begriffe der Erlösung von der Gewalt des Teufels und der Versöhnung mit Gott häufig in einander übergehen und sich mit einander vermischen, so ist dies auch hinsichtlich seiner Aeußerungen über das Verdienst der Märtyrer der Fall. Nachdem er in Joann. tom. VI, 35. von Christo gesagt hat: „Οὗτος (der Mensch Jesus) δὴ ὁ ἀμνὸς σφαγεὶς

die Zeit vor Christo. Da fragt es sich denn vor Allem, wie wir uns nach unserem Kirchenvater das Verhältniß des Opfers und Verdienstes der Märtyrer und Heiligen zu dem Opfer und Verdienste Christi zu denken haben.

καθάρσιον γεγίνηται κατά τινας ἀποῤῥήτους λόγους τοῦ ὅλου κόσμου, ὑπὲρ οὗ κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς φιλανθρωπίαν καὶ τὴν σφαγὴν ἀνεδέξατο, ὠνούμενος τῷ ἑαυτοῦ αἵματι ἀπὸ τοῦ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμᾶς πιπρασκομένους ἀγοράσαντος· ὁ δὲ προςαγαγὼν τοῦτον τὸν ἀμνὸν ἐπὶ τὴν θυσίαν, ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἦν θεὸς, μέγας ἀρχιερεὺς κ. τ. λ.", fährt er c. 36. fort: „Καὶ ταύτῃ θυσίᾳ συγγενεῖς εἰσιν αἱ λοιπαὶ, ὧν σύμβολόν εἰσιν αἱ νομικαὶ· λοιπαὶ δὲ καὶ συγγενεῖς ταύτῃ τῇ θυσίᾳ θυσίαι ἐκχύσεις εἶναί μοι φαίνονται τοῦ τῶν γενναίων μαρτύρων αἵματος, οὐ μάτην ὁρωμένων ἑστάναι ὑπὸ τοῦ μαθητοῦ Ἰωάννου παρὰ τῷ οὐρανίῳ θυσιαστηρίῳ. — — Κατάλυσιν οὖν νομιστέον γίνεσθαι δυνάμεων κακοποιῶν διὰ τοῦ θανάτου τῶν ἁγίων μαρτύρων, οἷον τῆς ὑπομονῆς αὐτῶν καὶ τῆς ὁμολογίας τῆς μέχρι θανάτου καὶ τῆς εἰς τὸ εὐσεβὲς προθυμίας ἀμβλυνούσης τὸ ὀξὺ τῆς ἐκείνων κατὰ τοῦ πάσχοντος ἐπιβουλῆς, ὥστε ἀμβλυνομένης καὶ ἀτονησάσης τῆς δυνάμεως αὐτῶν καὶ ἑτέρους πλείονας τῶν νενικωμένων ἀνίεσθαι ἐλευθερουμένους τοῦ βάρους, οὗ πονηραὶ δυνάμεις ἐπικείμεναι ἐφόρτιζον καὶ ἔβλαπτον". Weiter werden die Märtyrer mit Solchen verglichen, welche giftige Thiere tödten oder ihnen ihr Gift nehmen, so daß sie Andern nicht mehr schaden können. Contra Cels. VIII, 44. heißt es: „Ἀλλ' ἐπεὶ αἱ ψυχαὶ τῶν διὰ χριστιανισμὸν ἀποθνησκόντων, δι' εὐσέβειαν μετ' εὐκλείας ἀπαλλαττόμεναι τοῦ σώματος, καθῄρουν τὴν δύναμιν τῶν δαιμόνων καὶ ἀτονωτέραν αὐτῶν ἐποίουν τὴν κατὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπιβουλὴν, διὰ τοῦτο, οἶμαι, τῇ πείρᾳ μαθόντες οἱ δαίμονες ἑαυτοὺς ἡττωμένους καὶ κρατουμένους ὑπὸ τῶν μαρτύρων τῆς ἀληθείας ἐφοβήθησαν πάλιν ἥκειν ἐπὶ τὸ ἀμύνεσθαι". Und Exhort. ad martyr. 50.: „Τάχα δὲ καὶ ὥςπερ τιμίῳ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν, Ἰησοῦ λαβόντος τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες".

Einmal hat das Opfer Christi das Unterscheidende, daß es für die Sünden der ganzen Welt geschehen ist und ausreicht, während das der Märtyrer seine versöhnende Kraft nur auf mehr oder weniger Einzelne erstreckt. Christus ist als „*ἀμνὸς σφαγεὶς κατά τινας ἀποῤῥήτους λόγους*" das „*καθάρσιον τοῦ ὅλου κόσμου*" geworden (in Joann. tom. VI, 35.); er ist das Lamm „*διὰ τοῦτο θυόμενος, ἵνα ἄρῃ ἁμαρτίαν οὐκ ὀλίγων, ἀλλ' ὅλου τοῦ κόσμου*" (Ebendas. c. 37.). Von ihm heißt es: „*Ὑπὲρ τοῦ λαοῦ δὲ ἀπέθανεν οὗτος ὁ ἄνθρωπος, τὸ πάντων ζώων καθαρώτερον, ὅστις τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἦρε καὶ τὰς ἀσθενείας, ἅτε δυνάμενος πᾶσαν τὴν ὅλου τοῦ κόσμου ἁμαρτίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβὼν λῦσαι καὶ ἐξαναλῶσαι καὶ ἐξαφανίσαι, ἐπεὶ μὴ ἁμαρτίαν ἐποίησε, μηδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, οὐδὲ ἔγνω ἁμαρτίαν — — καὶ οὗτός γε τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἔλαβε καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, καὶ ἡ ὀφειλομένη ἡμῖν εἰς τὸ παιδευθῆναι καὶ εἰρήνην ἀναλαβεῖν κόλασις ἐπ' αὐτὸν γεγένηται*" (in Joann. tom. XXVIII, 14.). Und in unserer oben angeführten Stelle: „Quasi agnus ad occisionem ductus et in sacrificium altaris oblatus peccatorum remissionem *universo* praestitit *mundo*" — „in his omnibus unus est agnus, qui *totius mundi* potuit auferre peccatum" — „qui tollat peccata *totius mundi*". So hat auch Christus nicht blos Dämonen, sondern den Teufel besiegt. Er hat uns mit seinem Blute losgekauft „*ἀπὸ τοῦ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμᾶς πιπρασκομένους ἀγοράσαντος*" (in Joann. tom. VI, 35.); er ist gestorben „*ἐπὶ καθαιρέσει μεγάλου δαίμονος καὶ δαιμόνων ἄρχοντος, ὑποτάξαντος ὅλας τὰς ἐπὶ γῆν ἐληλυθότας ἀνθρώπων ψυχάς* (contr. Cels. I, 31.). Die Märtyrer dagegen haben es in ihrem Kampfe nur mit „*δυνάμεις κακοποιοὶ, δυνάμεις πονηραὶ, δαίμονες*" zu thun, und diejenigen, welchen ihre Aufopferung zu Gute kommt, werden als „*ὀλίγοι, πλείονες, τινες*" bezeichnet. (Vgl. in Joann. tom. VI, 37. „*οὐκ ὀλίγων, ἀλλ' ὅλου τοῦ κόσμου*" — 36. „*ὥστε ἀμβλυνο-*

μένης καὶ ἀτονησάσης τῆς δυνάμεως αὐτῶν καὶ ἑτέρους πλείονας τῶν νενικωμένων ἀνίεσθαι ἐλευθερουμένους κ.τ.λ." — Exhort. ad martyr. 30. „*εἰ τὸ κατὰ τὸ μαρτύριον βάπτισμα, ὥσπερ τὸ τοῦ σωτῆρος καθάρσιον γέγονε τοῦ κόσμου, καὶ αὐτὸ ἐπὶ πολλῶν θεραπείᾳ καθαιρόμενον γίνεται*". Und ebendas. 50. „*οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες*.). Auf diese Weise ist also das Opfer der Märtyrer im Vergleich mit dem Christi ein hinsichtlich des Umfangs und der Kraft seiner intervenirenden und repropitiirenden Wirksamkeit beschränktes. Es dient, wie es in der angeführten Stelle in Num. hom. XXIV, 1. heißt, nur „ad expiandum *pro aliqua parte* populum".

Ferner hat ihr Opfer seine erlösende und versöhnende Kraft nicht sowohl in sich selbst, als in seiner nothwendigen und unzertrennlichen Verbindung mit dem Opfer Christi. Die Märtyrer sind Personen, „quae *per meritum sanguinis Christi* purificationis aliquid humano generi conferunt" (in Num. hom. XXIV, 1.); sie werden mit den Söhnen des Hohenpriesters verglichen, die in priesterlicher Funktion am himmlischen Altare dienen und deren Geschäft es ist, „pro populi *supplicare* peccatis" (in Num. hom. X, 2. und Exhort. ad martyr. 30., wo es heißt: „*ὡς γὰρ οἱ τῷ κατὰ τὸν Μωσέως νόμον θυσιαστηρίῳ προσεδρεύοντες διακονεῖν ἐδόκουν δι' αἵματος ταυρῶν καὶ τράγων ἄφεσιν ἁμαρτημάτων ἐκείνοις, οὕτως αἱ ψυχαὶ τῶν πεπελεκισμένων ἕνεκεν τῆς μαρτυρίας Ἰησοῦ, μὴ μάτην τῷ ἐν οὐρανοῖς θυσιαστηρίῳ παρεδρεύουσαι,* (Apocal. VI, 9. 10.) *διακονοῦσι τοῖς εὐχομένοις ἄφεσιν ἁμαρτημάτων· ἅμα δὲ καὶ γινώσκομεν, ὅτι ὥσπερ ὁ ἀρχιερεὺς θυσίαν ἑαυτὸν προςήνεγκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς, οὕτως οἱ ἱερεῖς, ὧν ἐστιν ἀρχιερεὺς, θυσίαν (ἑαυτοὺς) προςφέρουσι, δι' ἣν ὡς παρὰ οἰκείῳ τόπῳ ὁρῶνται τῷ θυσιαστηρίῳ*"); es wird von ihnen gesagt, daß sie „*precibus* peccata dimittunt", während Christus allein „*potestate*" dies thut (in Num. hom. XXIV, 1.).

Aber bei allem dem wird doch noch nicht recht klar, wie

Origenes, ohne sich einen Widerspruch zu Schulden kommen zu lassen, sagen konnte: „In his omnibus unus est agnus, qui totius mundi potuit auferre peccatum; et ideo cessaverunt caeterae hostiae, quia talis haec fuit hostia, ut *una sola* sufficeret pro *totius mundi salute*". Wenn das Opfer Christi für sich allein hinreichend ist, das Heil der ganzen Welt zu bewirken, wozu bedarf es für diese oder jene Menschen noch anderer, wenn auch untergeordneter und abhängiger, Opfer? Zur Antwort auf diese Frage dienen folgende Stellen unseres Kirchenvaters. In Levit. hom. II, 4. heißt es: „Sed fortasse dicant auditores ecclesiae: melius fere agebatur cum antiquis, quam nobiscum, ubi oblatis diverso ritu sacrificiis peccantibus venia praestabatur. *Apud nos una tantummodo venia est peccatorum, quae per lavacri gratiam in initiis datur.* Nulla post haec peccanti misericordia nec venia ulla conceditur. Decet quidem districtioris esse disciplinae christianum, pro quo Christus mortuus est. Pro illis oves, hirci, boves jugulabantur et aves, et simila conspergebatur; pro te Dei filius jugulatus est, et iterum te peccare delectat? Et tamen, ne tibi haec non tam erigant animos pro virtute, quam pro desperatione dejiciant, audisti, quanta sint in lege sacrificia pro peccatis, audi nunc, quantae sint remissiones peccatorum in evangeliis. Est ista primum, qua baptizamur in remissionem peccatorum. Secunda remissio est in passione martyrii. Tertia est, quae pro eleemosyna datur. Dicit enim Salvator: Verumtamen date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis. Quarta nobis fit remissio peccatorum per hoc, quod et nos remittimus peccata fratribus nostris. Sic enim dicit ipse Dominus et Salvator noster: quia si remiseritis fratribus vestris ex corde peccata ipsorum, et vobis remittet pater noster peccata vestra. Quodsi non remiseritis fratribus ex corde, nec vobis remittet pater vester; et sicut in oratione nos dicere docuit: Remitte nobis debita nostra, sicut et nos remittimus debitoribus nostris. Quinta peccatorum

remissio est, cum converterit quis peccatorem ab errore vitae suae. Ita enim dicit scriptura divina, quia qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvat animam ejus a morte et cooperit multitudinem peccatorum. Sexta quoque fit remissio per abundantiam charitatis, sicut et ipse Dominus dicit: Amen dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Et apostolus dicit: Quoniam charitas cooperit multitudinem peccatorum. Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum et fiunt ei lacrymae suae panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam secundum eum, qui ait: Dixi, pronuntiabo adversum me injustitiam meam domino, et tu remisisti impietatem cordis mei. In quo impletur et illud, quod Jacobus apostolus dicit: Si quis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesiae, et imponant ei manus ungentes eum oleo in nomine domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et si in peccatis fuerit, remittentur ei“. Und hierauf folgt gleich die oben S. 133 angeführte Stelle: „Et tu ergo cum venis ad gratiam baptismi, vitulum obtulisti, quia in mortem Christi baptizaris. Cum vero ad martyrium duceris, hircum obtulisti etc.

Man ersieht daraus, daß der Opfertod Christi für sich allein nur die Vergebung der vor der Taufe begangenen Sünden der ganzen Welt bewirkt. Für die nach der Taufe begangenen Sünden bedarf es anderer Opfer der Gläubigen selbst, welche zwar auch nur „per meritum sanguinis Christi“ versöhnend wirken, aber doch vom Opfer Christi selbst verschieden sind. Die aufgehobenen Opfer sind nur die carnalia, an deren Stelle „sacrificia spiritalia, purificatione mentis oblata“, — die „victima cordis et hostia contribulati spiritus, non carnis et sanguinis“ treten sollen (in Num. hom. XXIV, 1.). Zu diesen geistlichen Opfern (solchen Opfern, wo der Gegenstand der Darbringung „aliquid spiritale et quod figuraliter carnes verbi Dei reputentur“

(in Levit. hom. III, 2.) ist) gehört auch das Märtyrerthum; und daß dieses Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden nicht blos für den Märtyrer selbst bewirkt, sondern nach des Origenes Ansicht auch für Andere vermittelt, geht klar aus einer Aeußerung in der exhort. ad martyr. hervor, wo wir c. 30. also lesen: „*ὑπομνησθῶμεν δὲ καὶ ὧν ἡμαρτήκαμεν, καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἄφεσιν ἁμαρτημάτων χωρὶς βαπτίσματος λαβεῖν· καὶ ὅτι οὐκ ἔστι δυνατὸν κατὰ τοὺς εὐαγγελικοὺς νόμους αὖθις βαπτίσασθαι ὕδατι καὶ πνεύματι εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων· καὶ ὅτι βάπτισμα ἡμῖν δίδοται τὸ τοῦ μαρτυρίου· οὕτω γὰρ ὠνόμασται, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ ἐπιφέρεσθαι μὲν τῷ· δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω; τὸ· ἢ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθῆναι; ἀλλαχοῦ δὲ εἴρηται· βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ τί συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ; καὶ ἐπίστησον, εἰ τὸ κατὰ τὸ μαρτύριον βάπτισμα, ὥςπερ τὸ τοῦ σωτῆρος καθάρσιον γέγονε τοῦ κόσμου, καὶ αὐτὸ ἐπὶ πολλῶν θεραπείᾳ καθαιρόμενον γίνεται*“.

Doch die Opfer der Gläubigen treten bei Origenes auch noch in einer anderen Verbindung mit dem Opfer Christi auf und so, daß sie als ein integrirender Bestandtheil von diesem selbst erscheinen.

Das Erlösungswerk, sagt unser Kirchenvater wiederholt, war mit dem Leiden des Herrn noch nicht vollendet. Christus mußte in den Himmel eingehen, „ut illic lotus captivata captivitate descenderet varia ferens charismata“ (in Joann. tom. VI, 37.). — „Necessarium fuit, dominum et salvatorem meum non solum inter homines hominem nasci, sed etiam ad inferna descendere, ut sortem apopompaei tanquam homo paratus in eremum inferni deduceret atque inde regressus opere consummato *adscenderet ad patrem*, *ibique plenius apud altare illud coeleste purificaretur, ut carnis nostrae pignus, quod secum evexerat, perpetua puritate donaret.* Hic ergo est verus dies propitiationis, cum propitiatus est Deus hominibus. — Semel in anno pontifex populum de-

relinquens ingreditur ad illum locum, ubi est repropitiatorium et super repropitiatorium Cherubim, ubi est et arca testamenti et altare incensi, quo nulli introire fas est, nisi pontifici soli. Si ergo considerem verum pontificem meum, dominum Jesum Christum, quomodo in carne quidem positus per totum annum erat cum populo, annum illum, de quo ipse dicit: Evangelizare pauperibus misit me et vocare annum domini acceptum et diem remissionis, *adverte, quomodo semel in anno isto, in die repropitiationis, intrat in sancta sanctorum, h. e. cum impleta dispensatione penetrat coelos et intrat ad patrem, ut eum propitium humano generi faciat et exoret pro omnibus credentibus in se.* Hanc repropitiationem ejus, qua hominibus repropitiat patrem, sciens Joannes apostolus dicit: Haec dico, filioli, ut non peccemus. Quod etsi peccaverimus, advocatum habemus apud patrem Jesum Christum, justum, et ipse est repropitiatio pro peccatis nostris. Sed et Paulus similiter de hac repropitiatione commemorat, cum dicit de Christo: Quem posuit Deus propitiatorem in sanguine ipsius per fidem. *Igitur dies propitiationis manet nobis, usquequo occidat sol, i. e. usquequo finem mundus accipiat. Stamus enim nos pro foribus, operientes pontificem nostrum commorantem intra sancta sanctorum, i. e. apud patrem, et exorantem pro peccatis eorum, qui se exspectant, non pro omnium peccatis exorantem.* Non enim exorat pro his, qui in sortem veniunt ejus hirci, qui emittitur in desertum. Pro illis exorat tantum, qui sunt sors domini, qui eum pro foribus exspectant, qui non recedunt a templo jejuniis et orationibus vacantes“ (in Lev. hom. IX, 5.). — Demgemäß entspricht die Wirksamkeit Christi für uns im Himmel genau dem, was jährlich einmal am großen Versöhnungstage der Hohenpriester des alten Bundes im Allerheiligsten des Tempels zu thun hatte. Der Herr ist in den Himmel eingegangen, um Gott mit unserem Geschlechte zu versöhnen und für Alle, die an ihn glauben, zu bitten. Seine priesterlich

mittlerische und versöhnende Funktion am himmlischen Altare dauert von seiner Himmelfahrt bis zum Ende der Welt. „Erat prius, heißt es, pontifex sanguine taurorum et hircorum purificans populum, sed ex quo venit verus pontifex, qui sanguine suo sanctificaret credentes, nusquam est ille pontifex prior nec ullus ei relictus est locus. Altare fuit prius et sacrificia celebrabantur, sed ut venit verus agnus Dei, qui se ipsum hostiam obtulit Deo, cuncta illa velut pro tempore posita cessaverunt. — Nostra igitur, i. e. qui non umbrae et exemplari servimus sed veritati, haec est propitiationis dies, in qua data est nobis remissio peccatorum, cum pascha nostrum immolatum est, Christus“ (in Lev. hom. X, 1. 2.). Der ganze Hebräerbrief zeige, „exemplaria et formas esse rerum vivarum et verarum illa, quae in lege scripta sunt. Oportet ergo nos quaerere pontificem, qui *semel in anno, i. e. per omne hoc praesens saeculum, sacrificium obtulit Deo*“ (in Lev. hom. IX, 2.). — Es ist also gewiß, daß Origenes das Opfer und Hohenpriesterthum Christi nicht als etwas der Vergangenheit Angehöriges, sondern als etwas in der Gegenwart lebendig sich Continuirendes betrachtet. Immerdar opfert und bittet Christus für seine Gläubigen im Himmel, am Altare des Himmels. Aber wie der alttestamentliche Hohenpriester, wenn er ins Allerheiligste eingieng, um zu räuchern, die Kohlen und den Weihrauch von außen mit hinein nehmen mußte, so opfert auch Christus im Himmel mit den Kohlen, die von unserem Altare, und mit dem Weihrauch, der aus unseren Händen genommen ist. „Quis ergo nostrum, heißt es, ita promtus est et paratus, ut ingressuro pontifici in sancta sanctorum incensum compositionis offerat minutum? Necesse enim est nos singulos aliquid offerre tabernaculo Dei, aliquid etiam pontificalibus indumentis, *aliquid vero quod per pontificis manus ad ipsum Deum per odorem suavitatis ascendat. Pontifex igitur noster et salvator aperit manus suas et suscipere vult ab unoquoque nostrum incensum compositionis minutum;* necesse est nos quaerere spe-

cies incensi. Libanum nobis quaerendum est, et non qualecunque libanum, sed dilucidum. Non vult a te suscipere pontifex obscurum aliquid aut sordidum, dilucidum quaerit. Sed et galbanum a te poscit, cujus natura est, ut vehementia odoris sui serpentes noxios fuget. Quaerit autem a te et stacten; colata enim et defaecata vult esse vel verba nostra vel opera. Quaerit et onychem, quo velut scuto quodam obtegatur anima et illaesa permaneat. Ita et te vult scuto fidei esse protectum, quo omnia jacula maligni ignita restinguas. Haec tamen omnia vult a te esse composita; nil inordinatum, nil inquietum, nil indecens, sed hoc vult, ut omnia nostra composite et honeste fiant. ***Stat ergo etiam nunc verus pontifex noster Christus, et repleri vult manus suas incenso composito minuto; et ab unaquaque ecclesia, quae sub coelo est, considerat quid offeratur, quam integre incensum suum diligenterque componat, quam minutum id faciat, i. e. quomodo unusquisque nostrum opera sua ordinet et quomodo sensum ac verba scripturarum spiritali explanatione discutiat***" (in Levit. hom. IX, 8.). Und ebendaselbst im vorhergehenden Capitel: „Si vero ascendat in cor tuum cogitare, quae Dei sunt, de misericordia, de justitia, de pace, haec de sorte sunt Domini, ***haec offeruntur ad altare, haec pontifex suscipit et in his reconciliat tibi Deum***". Im 9. Capitel derselben Homilie werden die priesterlichen Funktionen der Christen im Heiligen der Kirche auf Erden von der hohenpriesterlichen Funktion Christi im Allerheiligsten des Himmels also unterschieden, daß gesagt wird: „Duas audisti aedes: unam quasi visibilem et patentem sacerdotibus, aliam vero invisibilem et inaccessam, excepto solo pontifice, caeteri foris sunt. Prima aedes ista puto quod intelligi possit haec, in qua nunc sumus in carne positi, ecclesia, in qua sacerdotes ministrant ad altare holocaustorum succenso illo igne, de quo dixit Jesus: Ignem veni mittere in terram, et quam volo, ut accendatur. Et nolo mireris, quod haec aedes solis sacerdotibus pateat.

Omnes enim quicunque unguento sacri chrismatis delibati sunt, sacerdotes effecti sunt, sicut et Petrus ad omnem dicit ecclesiam: Vos autem genus electum et regale sacerdotium, gens sancta. ***Estis ergo genus sacerdotale, et ideo acceditis ad sancta. Sed et unusquisque nostrum habet in se holocaustum suum et holocausti sui ipse succendit altare, ut semper ardeat.*** Ego si renuntiem omnibus, quae possideo, et tollam crucem meam et sequar Christum, holocaustum obtuli ad altare Dei; aut si tradidero corpus meum ut ardeam, habens charitatem, et gloriam martyrii consequar, holocaustum meipsum obtuli ad altare Dei. Si diligam fratres meos ita, ut animam meam ponam pro fratribus meis, si pro justitia, pro veritate usque ad mortem certavero, holocaustum obtuli ad altare Dei. Si membra mea ab omni concupiscentia carnis mortificavero, si mundus mihi crucifixus sit et ego mundo, holocaustum obtuli ad altare Dei, et ipse meae hostiae sacerdos efficior. ***Hoc ergo modo sacerdotium geritur in prima aede et hostiae offeruntur***, et ex hac aede sanctificatis indutus vestimentis pontifex proficiscitur et ingreditur in interiora velaminis, sicut superius Pauli verba posuimus dicentis: Non in manu facta sancta, sed in ipsum coelum penetravit Jesus, et apparet vultui Dei pro nobis. Coeli ergo locus et ipsa Dei sedes per interioris aedis figuram atque imaginem designatur. Sed mirum contuere ordinem sacramentorum. Ingrediens pontifex in sancta sanctorum ignem secum de hoc altari portat, et incensum in hac aede suscipit. Sed et vestimenta, quibus indutus est, de hoc loco sumsit. Putasne dignabitur Dominus meus, verus pontifex, et a me suscipere partem aliquam incensi compositionis minuti, quod secum deferat ad patrem? Putasne inveniet in me aliquid igniculi et holocaustum meum ardens, ut dignetur ex eo batillum suum implere carbonibus et in ipsis Deo patri odorem suavitatis offerre? Beatus est, cujus tam vivos tamque ignitos holocausti sui carbones invenerit, ut eos

aptos judicet, quos altari superponat incensi. Beatus, in cujus corde invenerit tam subtilem, tam minutum tamque spiritalem sensum et ita diversa virtutum suavitate compositum, ut replere dignetur ex eo manus suas Deoque patri suavem odorem intelligentiae ejus offerre“ etc. Weiter heißt es, daß der Herr nur dann Kohlen von uns nehmen kann, wenn in unseren Herzen als auf dem rechten Brandopferaltar das Feuer brennt, das vom Worte und Geiste Gottes angezündet wird.

Opfer also sollen und müssen die Gläubigen auf Erden Gott allerdings darbringen, aber keine fleischlichen, sondern geistliche Opfer, nicht solche, welche nur in einer äußerlichen Beziehung zu der Person des Opfernden stehen, sondern solche, in welchen diese sich selbst, ihr eigenes Herz und Leben, ihr Denken, Fühlen, Wollen und Thun an Gott hingibt, mithin Opfer des Glaubens, der geistlichen Erkenntniß, des Gebets und der guten Werke, Opfer der Selbstverleugnung und Weltüberwindung, der rechten Gottes- und Nächstenliebe. Dargebracht werden diese Opfer auf dem Altare des Herzens, und verbrannt mit dem heiligen Feuer, das von dem Worte und Geiste Gottes in uns angezündet wird. Andere Opfer sollen und können in der „prima aedes“, in dem Heiligen des Tempels, in der Kirche auf Erden nicht dargebracht werden. Zum Priesterdienste an diesem Altare, zur eigenen Darbringung dieser Opfer, sind alle Christen ohne Unterschied berufen. Es gibt unter ihnen keinen zu gesetzlicher Heilsvermittelung göttlich privilegirten besonderen Priesterstand. Aber von den Funktionen der Priester auf Erden ist die des Hohenpriesters im Himmel verschieden. Die Opfer der ersteren können versöhnend nur dadurch wirken, daß sie der letztere in seine Hand nimmt und kraft seines göttlichen Mittlerthums vor Gott bringt, oder daß er von ihnen gleichsam die Kohlen und den Weihrauch hernimmt, welche er für seine eigene hohenpriesterliche Funktion im Allerheiligsten des Himmels braucht. — Auf diese Weise sind die priesterlichen Opfer der Christen auf Erden einerseits solche, welche wirklich nur *„per meritum sanguinis Christi* purificationis aliquid humano generi conferunt“, andrerseits solche, welche

überhaupt nicht ohne die hohenpriesterliche Vermittelung Christi vor Gott kommen und also durch Christum geschehen. — Priester auf Erden kennt Origenes, und er sieht solche, wie wir gesehen haben, in allen Christen; aber von göttlich privilegirten Stellvertretern des Hohenpriesters Christi, von gesetzlichen Vikarien, deren sich Christus bedient, um sein eigenes Opfer, nicht im Himmel, sondern auf Erden immer von Neuem zu vollziehen, zu continuiren und zu wiederholen, weiß er nichts. „Jejunans (d. h. nach dem Vorhergehenden in rechter humiliatio animae und Enthaltung vom Bösen) debes adire pontificem tuum Christum, — sagt er zu allen Christen, — qui utique ***non in terris*** requirendus est, sed ***in coelis***, et *per ipsum* debes offerre hostiam Deo“ (in Lev. hom. X, 2.).

Nachdem wir das Opfer der Christen bisher hauptsächlich in seinem Verhältniß zum Opfer Christi betrachtet haben, wollen wir nun noch Stellen anführen, welche sich mehr im Allgemeinen über die Natur und Beschaffenheit desselben aussprechen.

Es ist eine von Origenes öfters wiederholte Behauptung, daß der Mensch Gott geben müsse, um von ihm zu empfangen, und wiederum daß er Gott nur etwas geben könne, wenn er zuvor von ihm empfangen hat. Die Erlangung weiterer göttlicher Wohlthaten und Segnungen wird also von der bezeigten Dankbarkeit für die zuerst empfangenen abhängig gemacht. „Oblato orationum sacrificio“, heißt es, hat die Kirche der Apostel am Tage der Pfingsten die Erstlinge des heiligen Geistes empfangen (in Lev. hom. II, 2.). Und zu den Worten: „Et a puteo profecti sunt Mathanaim, et a Mathanaim in Nahaliel“ wird bemerkt (in Num. hom. XII, 3.): „Vides ergo, quia si quis de puteo hoc biberit, statim proficit ad hoc, ut habeat munera, quae offerat Deo (Mathanaim = munera ipsorum). Quid autem est, quod homo offerat Deo? Hoc ipsum, quod in lege scriptum est: munera mea i. e. data mea. ***Ex iis ergo, quae dedit Deus, offerunt homines nihilominus Deo. Quid dedit Deus homini? Agnitionem sui. Quid ergo offert Deo? Fidem suam et affectum.*** Hoc est, quod expetit Deus ab homine. —

Damus autem haec Domino ***cordis nostri munera***, postquam agnoverimus eum et agnitione bonitatis ejus de putei ejus altitudine biberimus. — Posteaquam obtulerimus nos, quae ex nobis sunt, venimus ad hoc, ut consequamur ea, quae ex Deo sunt (Nahaliel = ex Deo). Cum enim fidem nostram et affectum obtulerimus ei, tunc et ipse largitur nobis diversa dona spiritus sancti" etc. Ferner ebendas. hom. XXIV, 2.: „Votum autem est, cum aliquid de nostris offerimus Deo. Vult ergo a nobis prius aliquid accipere Deus et ita nobis aliquid ipse largiri, ut dona sua et munera merentibus et non immeritis largiri videatur. Quid autem est, quod vult accipere a nobis Deus? Audi scripturae sententiam: Et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus poscit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum, et ambules in omnibus viis ejus, et diligas eum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex totis viribus tuis? Haec sunt ergo, quae Deus poscit a nobis. Quae si non prius offeramus, ab ipso accipiemus nihil. — Cum autem nos obtulerimus Deo, quae in nobis sunt, et ille contulerit in nos, quae sua sunt, tunc vere jam non homo solum, sed homo homo dicemur. — Semet ipsum Deo offerre et non alieno labore sed proprio placere, hoc est perfectius et eminentius omnibus votis; quod qui facit, imitator est Christi. — Si te voveris Deo, imitandus tibi est vitulus, quem non licet humanis operibus deservire, nihil facere, quod ad homines et ad praesentem pertineat vitam. Sed quicquid ad animam pertinet et ad divini cultus observantiam, hoc et agendum et cogitandum tibi est."

Wie nun aber in den bisher angeführten Stellen da, wo von den Opfern der Christen gesprochen wird, niemals von solchen die Rede ist, welche außerhalb des christlichen Subjekts und unabhängig von diesem in einer falschen Objektivität vor sich gehen, wie als Gegenstand der Darbringung hier nirgends eine äußerliche Substanz, sondern im Gegentheil das Herz und das Leben der Christen selbst bezeichnet wird, wie die „cordis nostri mu-

nera", die „fides" und der „affectus", auf der rechten „agnitio Dei" beruhend, die rechte Furcht und Liebe Gottes, die Hingabe alles dessen, was „in nobis" und „ex nobis" ist, das Aufgehen im Dienste Gottes und in der Sorge für das Seelenheil, das Opfer der eigenen Persönlichkeit, als das rechte gottwohlgefällige Opfer dargestellt wird, so ist dies auch anderwärts der Fall.

Nach hom. XXVI. in Num. c. 2. werden „per auri species ***animi virtutes et bonorum operum gesta***" bezeichnet, „quae ***sola*** offerri Deo ab hominibus dignum est, et pro quibus ***solis*** propitium fieri Deum hominibus decet". — „Beatus ille, heißt es, qui recordatur se boni aliquid operis egisse coram Domino et obtulisse munera beneplacita Deo, ***animi virtutes*** et ***ornamenta pietatis***". Und hiemit übereinstimmend lesen wir hom. XIII. in Exod. c. 2.: „Non vult Moyses, ***ut aliquid offeras Deo***, ***quod extra te est;*** a vobis ipsis, inquit, sumite et initia offerte Domino, prout unusquisque concepit corde. — Si credideris in corde tuo, cor tuum et sensus tuus aurum est. 'Obtulisti igitur aurum ad tabernaculum, i. e. fidem cordis tui. Si vero confessus fueris, sermonem obtulisti, sermonem confessionis, argentum. Idcirco ergo dicit Moyses, qui est lex spiritalis, sumite a vobis ipsis. ***Haec a te ipso sumis***, ***haec intra te sunt***, haec, etiamsi nudus sis, habere potes." Gegen den Gedanken, als ob der Mensch Gott etwas geben sollte, ohne zuvor von ihm empfangen zu haben, oder als ob das, was in dem natürlichen Menschen ist, sich zu einem Gott wohlgefälligen Opfer eignete, verwahrt sich Origenes auch hier, indem er gleich darauf das „Unusquisque sicut concepit corde" so erklärt, daß er sagt: „Non enim poteris aliquid de sensu tuo offerre Deo vel de verbo tuo, nisi prius quae scripta sunt corde conceperis; nisi intentus fueris et diligenter audieris, non potest aurum tuum probatum esse nec argentum".

Der homo exterior, welcher für sich nichts Gottes Würdiges hat, kann nur in Verbindung und Gemeinschaft mit dem homo interior ein gottwohlgefälliges Opfer darbringen. So erklärt

Origenes (in Num. hom. XXIV, 2.) das doppelte homo in den Worten: „Homo, homo, quicunque voverit votum Domino“. Was äußerlich erscheint, muß wirkliche und wahre Aeußerung des Innern seyn, und das Innere wieder muß sich dadurch als lebendig vorhanden erweisen, daß es sich äußert. „Quia et tu credidisti quidem Deo — heißt es in Genes. hom. IX, 8. — sed nisi opera fidei expleveris, nisi in omnibus praeceptis, etiam difficilioribus, parueris, ***nisi sacrificium obtuleris*** et ostenderis, quia nec patrem nec matrem nec filios praeferas Deo, non agnosceris, quia timeas Deum, nec dicetur de te, quia nunc cognovi, quia timeas tu Deum“.

Das rechte Opfer ist ein Gebet, aber ein Gebet nicht blos in Worten, sondern auch in Werken. Das ganze Leben mit allem seinem Thun und Lassen soll durch die Richtung auf Gott den Charakter des Gebets bekommen, und dieses wieder soll sich als thatkräftig im Leben beweisen. „*Ἀδιαλείπτως δὲ προσεύχεται*“, — sagt Origenes de orat. c. 12., — „*καὶ τῶν ἔργων τῆς ἀρετῆς ἢ τῶν ἐντολῶν τῶν ἐπιτελουμένων εἰς εὐχῆς ἀναλαμβανομένων μέρος, ὁ συνάπτων τοῖς δέουσιν ἔργοις τὴν εὐχὴν καὶ τῇ εὐχῇ τὰς πρεπούσας πράξεις*“. Und gleicherweise heißt es in Reg. hom. I, 9., ein immerwährendes Gebet sey nur dann möglich, „si omnis actus justi, quem secundum Deum agit et secundum mandatum divinum, oratio reputatur“. Wenn in dem Buche der Psalmen stehe: „Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum“, so seyen unter manus die opera zu verstehen. „Elevat manus ille, qui elevat actus suos a terra, et conversatio ejus adhuc in terra ambulantis in coelis est. Excelsi ergo actus et sublimes, quos videntes homines magnificant patrem coelestem, elevatio manuum dicitur et sacrificium vespertinum“. Von dem eigentlichen Gebete werden wiederholt die Zeitwörter: *προσφέρειν* und *ἀναφέρειν* *) gebraucht, und wenn es in Jerem. hom.

*) De orat. 13. *Ἰουδὴθ ἁγίαν ἀνενεγκοῦσα προσευχὴν* — 27. *ἔντευξιν ἀναφέρειν τῷ πατρί* — 32. *προσφέρειν τὰς ἐντεύξεις*.

XVIII, 10. heißt: „*Οὐκοῦν ἡ προσευχή μου σύνθετος λεπτῆς καρδίας, ὅτε μὴ παχύνεται ἡ καρδία ἡμῶν, ἀναπεμπομένη γίνεται ὡς θυμίαμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*“, so wird de orat. 2. der „*εὐώδης λόγος*“ eines aus gutem und reinem Gewissen kommenden Gebetes geradezu für die höchste Gabe erklärt, welche ein „*λογικὸς*“ Gott darbringen kann*). — Das Opfer des Gebets soll allein Gott, dem Vater des Alls, dargebracht werden, aber, wie das Opfer überhaupt, nicht ohne den Hohenpriester**). Der Sohn Gottes ist der „*ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν καὶ πρὸς τὸν πατέρα παράκλητος*“. Der göttliche Logos, welcher inmitten auch derer, welche ihn nicht erkennen, steht und dem Gebete Keines sich entzieht, bittet mit beim Vater für diejenigen, deren Mittler er geworden ist. Er bittet für die Bitten=

*) *Ποῖον γὰρ θεῷ δῶρον ἀπὸ τοῦ λογικοῦ μεῖζον ἀναπέμπεσθαι δύναται εὐώδους λόγου εὐχῆς, προσφερομένης ἀπὸ συνειδότος μὴ ἔχοντος δυσῶδες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας;*

**) De orat. 15. „*Λείπεται τοίνυν προσεύχεσθαι μόνῳ τῷ θεῷ τῷ τῶν ὅλων πατρὶ, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ἀρχιερέως, ὅστις μεθ' ὁρκωμοσίας κατεστάθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς κατὰ τό· ὤμοσε, καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. εὐχαριστοῦντες οὖν οἱ ἅγιοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ἑαυτῶν τῷ θεῷ, διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ χάριτας ὁμολογοῦσιν αὐτῷ· ὥσπερ δὲ τὸν ἀκριβοῦντα τὸ προσεύχεσθαι οὐ χρὴ τῷ εὐχομένῳ προσεύχεσθαι, ἀλλὰ τῷ ὃν ἐδίδαξεν ἐπὶ τῶν εὐχῶν καλεῖν πατρὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς, οὕτως οὐ χωρὶς αὐτοῦ προσευχήν τινα προσενεκτέον τῷ πατρί*“. Zum Beweis werden die Schriftstellen angeführt, in welchen Christus das Beten in seinem Namen befiehlt und demselben besondere Verheißungen ertheilt. — An Christum soll man das Gebet nicht richten; denn „*ἀρχιερεῖ τῷ ὑπὲρ ἡμῶν κατασταθέντι ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ παρακλήτῳ ὑπὸ τοῦ πατρὸς εἶναι λάβοντι εὔχεσθαι ὑμᾶς οὐ δεῖ, ἀλλὰ δι' ἀρχιερέως καὶ παρακλήτου, δυναμένου συμπαθεῖν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν κ. τ. κ. Μόνῳ γὰρ τῷ πατρὶ* (wird Christus redend eingeführt) *μετ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ ἀναπεμπτέον ἐστὶν ὑμῖν προσευχήν*“.

den und mit denselben; aber als für seine Freunde kann er für diejenigen nicht bitten, welche nicht durch ihn anhaltend flehen und seinem Gebote, allezeit zu beten und nicht laß zu werden, nicht gehorchen*). Doch nicht blos der Hohenpriester bittet mit denen, welche in der rechten Weise beten, sondern auch die Engel, bei denen im Himmel größere Freude ist über einen Sünder, der Buße thut, denn über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen, und die Seelen der entschlafenen Heiligen, deren Liebe zu den Brüdern im jenseitigen Leben gewiß nicht geringer seyn kann, als sie im diesseitigen sich erwiesen hat**). — Hinsichtlich des Orts der Darbringung des Gebetsopfers findet keine ceremonialgesetzliche Gebundenheit Statt. Von dem, der recht betet, wird jeder Ort zu einer passenden Gebetsstätte geweiht. Aber „*τι ἐπίχαρι εἰς ὠφέλειαν*“, „*ἐξαίρετόν τι*“ hat doch der Ort der Gemeindeversammlung, weil bei den Zusammenkünften der Gläubigen die Engel, die *δύναμις* unseres Herrn und Heilandes, die heiligen Geister und wahrscheinlich auch die Entschlafenen zugegen sind, und hier also eigentlich eine doppelte Versammlung ist. Warum sollte eines Jeden Engel nicht da seyn, wo Viele „*γνησίως εἰς δόξαν Χριστοῦ*“ versammelt sind? Für die *δύναμις*

---

*) De orat. 10. „*Ἔτι δὲ διά τε τῆς προειρημένης καθαρεύσεως καὶ τῆς εὐχῆς τοῦ μέσον καὶ τῶν μὴ γινωσκόντων αὐτὸν ἑστηκότος λόγου θεοῦ, οὐδενὸς ἀπολειπομένου τῆς εὐχῆς, μεθέξει, συνευχομένου πρὸς τὸν πατέρα τῷ ὑπ᾽ αὐτοῦ μεσιτευομένῳ· ἀρχιερεὺς γὰρ τῶν προσφορῶν ἡμῶν καὶ πρὸς τὸν πατέρα παράκλητός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, εὐχόμενος ὑπὲρ τῶν εὐχομένων καὶ συμπαρακαλῶν τοῖς παρακαλοῦσιν, οὐκ ἂν ὡς ὑπὲρ οἰκείων εὐξάμενος τῶν μὴ δι᾽ αὐτοῦ συνεχέστερον εὐχομένων, οὐδ᾽ ἂν ὡς ὑπὲρ ἤδη ἰδίων παράκλητος ἐσόμενος πρὸς τὸν θεὸν τῶν μὴ πειθομένων ταῖς εἰς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐκκακεῖν διδασκαλίαις*“.

**) Ebendas. c. 11. „*οὐ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς τοῖς γνησίως εὐχομένοις συνεύχεται, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ χαίροντες ἄγγελοι — — αἵ τε τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων ψυχαὶ κ. τ. λ.*“

τοῦ κυρίου als *συμπαροῦσα τῇ ἐκκλησίᾳ* zeugt der Paulinische Ausspruch: *„συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος συν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ“*. Und wenn Paulus, als er noch im Leibe war, mit seinem Geiste zu Korinth seyn konnte, so ist nicht unwahrscheinlich, daß noch vielmehr die seligen Abgeschiedenen im Geiste den Versammlungen beiwohnen*). Mit gegen Osten gewendetem Angesicht zu beten, ist schicklich, weil Jedermann gestehen muß, *„τα πρὸς ἀνατολὴν ἐναργῶς ἐμφαίνειν τὸ δεῖν ἐκεῖ νεύοντας συμβολικῶς, ὡς τῆς ψυχῆς ἐνορώσης τῇ τοῦ ἀληθινοῦ φώτος ἀνατολῇ, ποιεῖσθαι τὰς εὐχάς* (c. 32.) — Was endlich die Personen anbetrifft, durch welche das Gebetsopfer dargebracht werden soll, so kennt Origenes, wie wir in anderer Beziehung bereits gesehen haben, keinen zur Ausübung dieses Geschäftes ausschließlich von Gott autorisirten und privilegirten besonderen Priesterstand unter den Christen. Er läßt zwischen den einzelnen Gläubigen auf Erden und Gott nur Eine nothwendige Vermittelung eintreten, die des Hohenpriesters Christi im Himmel. Diesem Hohenpriester gegenüber und in unmittelbarer Verbindung und Gemeinschaft mit ihm sind ihm alle Gläubigen Priester mit priesterlichen Rechten

---

*) De orat. c. 31. — *„καὶ περὶ τόπου δὲ ἰστέον, ὅτι πᾶς τόπος ἐπιτήδειος εἰς τὸ εὔξασθαι ὑπὸ τοῦ καλῶς εὐχομένου γίνεται· ἐν παντὶ γὰρ τόπῳ θυμίαμά μοι προσάγετε, λέγει κύριος· καὶ· βούλομαι οὖν προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας ἐν παντὶ τόπῳ — — ἔχει δέ τι ἐπίχαρι εἰς ὠφέλειαν τόπος εὐχῆς, τὸ χωρίον τῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν πιστευόντων συνελεύσεως, ὡς εἰκὸς καὶ ἀγγελικῶν δυνάμεων ἐφισταμένων τοῖς ἀθροίσμασι τῶν πιστευόντων, καὶ αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν δυνάμεως, ἤδη δὲ καὶ πνευμάτων ἁγίων, οἶμαι δὲ ὅτι καὶ προκεκοιμημένων, σαφὲς δὲ ὅτι καὶ ἐν τῷ βίῳ περιόντων, εἰ καὶ τὸ πῶς οὐκ εὐχερὲς εἰπεῖν· — — ὥστε εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροιζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν, τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλων — διόπερ οὐ καταφρονητέον τῶν ἐν αὐταῖς (ἐκκλησίαις) εὐχῶν, ὡς ἐξαίρετόν τι ἐχουσῶν τῷ γνησίως συνερχομένῳ αὐτῶν“.*

und Pflichten. „*Omnes nos* iste sermo contingit, heißt es in Levit. hom. IX, 1., ad *omnes* pertinet, quod hic loquitur lex; praecepit enim, ut sciamus, quomodo accedere debeamus *ad altare Dei*. *Altare* enim est, *super quod orationes nostras offerimus Deo*, ut sciamus, quomodo debeamus *offerre*, scilicet ut deponamus vestimenta sordida, quae est carnis immunditia, morum vitia, inquinamenta libidinum. Aut ignoras, *tibi quoque i. e. omni ecclesiae Dei et credentium populo sacerdotium datum?* Audi, quomodo Petrus dicit de fidelibus. Genus, inquit, electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus in acquisitionem. *Habes ergo sacerdotium, quia gens sacerdotulis es; et ideo offerre debes Deo hostiam laudis, hostiam orationum, hostiam misericordiae, hostiam pudicitiae, hostiam justitiae, hostiam sanctitatis.* Sed ut haec digne offeras, indumentis tibi opus est mundis et segregatis a reliquorum hominum communibus indumentis, et ignem divinum necessarium habes, non aliquem alienum a Deo, sed illum, qui a Deo hominibus datur, de quo filius Dei dicit: Ignem veni mittere in terram, et quam volo, ut accendatur“ etc.

Aber wenn Origenes auf diese Weise das Stattfinden eines ceremonialgesetzlichen Unterschiedes zwischen einem Priester- und einem Laienstande auf dem Gebiete des christlichen Lebens geradezu leugnet, so ist er auf der anderen Seite doch eben so weit davon entfernt, die christliche Glaubensgemeinschaft als etwas Unorganisches, Ungegliedertes zu betrachten und in der Kirche nichts als einen unterschiedslosen Haufen lauter ganz gleicher Persönlichkeiten zu sehen. Er erkennt die Verschiedenheit der Gaben und Kräfte, und eben damit auch die Verschiedenheit des Berufes der Einzelnen in Beziehung auf das Gemeindeleben an. Es entgeht ihm nicht der Unterschied zwischen denen, in welchen das fromme Leben eine größere, und denen, in welchen es eine geringere Energie hat. Die einen sind naturgemäß im Gemeindeleben mehr zur Selbstthätigkeit, zum Vorangehen, Leiten und Führen berufen, die Anderen mehr auf ein receptives Verhalten,

auf ein sich leiten und führen Lassen angewiesen. Die Einen bilden einen natürlichen Clerus, die Anderen einen natürlichen Laienstand. Und soll ein Gemeinleben nicht von vorneherein der Unordnung und Verwirrung durch Zusammen= und Durcheinander=Handeln der Einzelnen preisgegeben werden, so muß es bestimmte leitende Organe für dasselbe geben, und der natürliche Clerus muß sich in dem Leben der Kirche zu einem positiven gestalten. Auf diese Weise entsteht auf dem Gebiete des christlich kirchlichen Lebens ein Unterschied, der dem alttestamentlichen Unterschiede zwischen den Priestern und Leviten und dem übrigen Volk zwar analog und der äußeren Erscheinung nach mit demselben ziemlich zusammenfallend, aber dem inneren Wesen nach doch ein ganz anderer, und von einem ganz anderen Charakter, von einer durchaus verschiedenen Bedeutung ist. Priester in der christlichen Kirche sind *κατ' ἐξοχὴν* diejenigen, in welchen sich das allgemeine Priesterthum der Christen besonders energisch bethätigt, und deren sich daher auch die Gemeinde bei ihren priesterlichen Funktionen als ihrer leitenden und führenden oder auch stellvertretenden Organe bedient. Der Unterschied zwischen Priester und Laien gehört auf dem Gebiete des Christenthums nur der Kirchenordnung, nicht aber der Heilsordnung an. In diesem Sinne spricht Origenes von Knechten Gottes in der Kirche, die man ehrt, von Priestern, vor denen man das Haupt neigt*).

---

*) In Jes. Nav. hom. X.: „Sciendum est, quantum ex hujuscemodi adumbrationibus edocemur, quod si qui tales sunt in nobis, quorum fides hoc tantummodo habet, ut ad ecclesiam veniant et *inclinent caput suum sacerdotibus*, officia exhibeant, servos Dei honorent, ad ornatum quoque altaris vel ecclesiae aliquid conferant, non tamen adhibent studium, ut et mores suos excolant . . . sciant sibi, qui tales sunt, partem sortemque a Jesu domino cum Gabaonitis esse tribuendam." — Dieselben werden vorher beschrieben als solche, welche „credentes et habentes fidem in Deum et acquiescentes omnibus divinis praeceptis", auch „erga servos Dei religiosi sunt, et servire eis cupiunt, sed et ad ornatum ecclesiae vel ministerium satis prompti", aber in ihrem Wan-

ὥσπερ οἱ προφῆται ἐν τῷ λέγειν οὐ τὰ ἴδια, ἀλλὰ τὰ τοῦ θείου βουλήματος τῷ θεῷ, οὕτω καὶ αὐτὸς τῷ μόνῳ ἐξουσίαν ἔχοντι ἀφιέναι θεῷ. Ἔχουσι δὲ ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίῳ αἱ περὶ τῆς τῶν ἀποστόλων γινομένης ἀφέσεως φωναὶ οὕτως· λάβετε πνεῦμα ἅγιον· ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται. εἰ δέ τις ἀβασανίστως ἐκλαμβάνει ταῦτα, ἐγκαλέσαι τις ἂν τοῖς ἀποστόλοις, μὴ πᾶσιν ἀφιεῖσιν, ἵνα πᾶσιν ἀφεθῇ, ἀλλά τινων τὰς ἁμαρτίας κρατοῦσιν, ὡς δι' αὐτοὺς καὶ παρὰ θεῷ κρατεῖσθαι αὐτάς. χρήσιμον δὲ παράδειγμα ἀπὸ τοῦ νόμου λαβεῖν πρὸς τὸ νοηθῆναι τὴν δι' ἀνθρώπων ἄφεσιν ὑπο θεοῦ γινομένην ἀνθρώποις ἁμαρτημάτων. οἱ κατὰ νόμον ἱερεῖς κωλύονται περί τινων προςφέρειν ἁμαρτημάτων θυσίαν, ἵνα ἀφεθῇ τοῖς, περὶ ὧν αἱ θυσίαι, τα πλημμελήματα. καὶ οὐδέπου τὴν περί τινων ἐξουσίαν ὁ ἱερεὺς ἀκουσίων ἢ πλημμελημάτων ἀναφορὰν ἔχων, ἤδη καὶ περὶ μοιχείας ἢ ἑκουσίου φόνου ἤ τινος χαλεπωτέρου πταίσματος προςφέρει ὁλοκαύτωμα, ἢ περὶ ἁμαρτίας. οὕτω τοιγαροῦν καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ τοῖς ἀποστόλοις ὡμοιωμένοι, ἱερεῖς ὄντες κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα, ἐπιστήμην λαβόντες τῆς τοῦ θεοῦ θεραπείας, ἴσασιν ὑπὸ τοῦ πνεύματος διδασκόμενοι, περὶ ὧν χρὴ ἀναφέρειν θυσίας ἁμαρτημάτων, καὶ πότε, καὶ τίνα τρόπον, καὶ γινώσκουσι, περὶ ὧν οὐ χρὴ τοῦτο ποιεῖν. ὁ γοῦν ἱερεὺς Ἠλεὶ, ἁμαρτάνοντας ἐπιστάμενος τοὺς υἱοὺς Ὀφνεὶ καὶ φινεὲς, ὡς μηδὲν δυνάμενος εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων αὐτοῖς συνεργῆσαι, καὶ τὸ (τοῖς - Butl.) ἀπογινώσκουσι τοῦτ' ἔσεσθαι (?), ὁμολογεῖ δι' ὧν φησιν· ἐὰν ἁμαρτάνων ἁμάρτῃ ἀνὴρ εἰς ἄνδρα, καὶ προςεύξονται περὶ αὐτοῦ· ἐὰν δὲ εἰς κύριον ἁμάρτῃ, τίς προςεύξεται περὶ αὐτοῦ; οὐκ οἶδ' ὅπως ἑαυτοῖς τινες ἐπιτρέψαντες τὰ ὑπὲρ τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν, τάχα μηδὲ ἀκριβοῦντες τὴν ἱερατικὴν ἐπιστήμην, αὐχοῦσιν ὡς δυνάμενοι

καὶ εἰδωλολατρείας συγχωρεῖν, μοιχείας τε καὶ πορνείας ἀφιέναι, ὡς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν περὶ τῶν ταῦτα τετολμηκότων λυομένης καὶ τῆς προς θάνατον ἁμαρτίας· οὐ γὰρ ἀναγινώσκουσι τό· ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον, οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα τις ἐρωτήσῃ“.

Es ist hier von solchen die Rede, welche, den Aposteln vergleichbar, Priester in der Weise des großen Hohenpriesters sind und, die Gesetze des Dienstes Gottes kennend, wissen, für welche Sünden Opfer dargebracht werden dürfen und für welche nicht. Da fragt sich denn zweierlei: einmal, wer die „ἱερεῖς κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα“ sind, von denen Origenes hier spricht, und dann, was wir uns unter den Opfern zu denken haben, von deren Darbringung für den Zweck zu erlangender Sündenvergebung die Rede ist. Was fürs Erste die fraglichen Personen anbetrifft, so bezeichnet unser Kirchenvater dieselben deutlich genug nicht sowohl als äußerlich legitime Inhaber eines bestimmten kirchlichen Amtes, denn als Inhaber gewisser bestimmter Gaben des heiligen Geistes. Die Priester, von denen er spricht, sind diejenigen, welche von Jesus gleich den Aposteln angeblasen sind, welche als Inhaber des heiligen Geistes und als solche, die in der Weise des Sohnes Gottes bei jedem „κατὰ λόγον“ vorzunehmenden Geschäfte vom Geiste getrieben werden, an ihren Früchten erkannt werden können, und welche, wie die Propheten, in dem, was sie reden, überall nicht ihr Eigenes, sondern nur den Willen Gottes, dem sie zum Organ und Werkzeug dienen, aussprechen. Von diesen sagt Origenes, daß sie denen, welchen Gott vergibt, ihre Sünden erlassen, den Anderen aber, deren Sünden unerläßlich sind, dieselben behalten. Sie sind also lautere, reine Organe des göttlichen Wortes, des göttlichen Willens. Allerdings sollen dies vor Allem die Leiter und Führer der Gemeinden, die Diener des göttlichen Wortes seyn; aber Origenes sagt nichts, was uns zu der Annahme berechtigte, die fragliche Gabe und mithin auch das fragliche Recht sey auf die Inhaber eines bestimmten kirchlichen Amtes ceremonialgesetzlich

beschränkt. Wie Andere außer dem Amte die Gabe auch haben können, so können solche, welche im Amte sind, derselben entbehren. Origenes tadelt ausdrücklich diejenigen, welche sich die Fähigkeit und das Recht anmaßen, durch ihr Gebet die Vergebung aller Sünden vermitteln zu können, und nennt sie solche, welche statt dem göttlichen Willen nur zum Organe seiner Erklärung zu dienen, vielmehr mit demselben in Widerspruch begriffen sind. Wenn also auch alle Christen das Recht und die Pflicht haben, denen, welche sich gegen sie versündiget haben, zu vergeben, so kann und darf doch im Namen Gottes nur der Vergebung der Sünden verkündigen, der vom h. Geiste belehrt weiß, welche Sünden Gott vergeben will und unter welchen Bedingungen er dies thut. Aus dem Gesichtspunkte des Priesterthums diese Funktion der „*πνευματικοὶ*“ zu betrachten, wird Origenes durch die Analogie des alten Bundes veranlaßt, auf die er sich beruft, um jeden Gedanken an eine mögliche Willkür des Verfahrens zu beseitigen. Wie es nicht der Willkür der gesetzlichen Priester anheimgegeben war, will er sagen, für welche Sünden sie durch ihre Opfer Vergebung bei Gott vermitteln wollten und für welche nicht, so wissen auch die neutestamentlichen Priester, vom heil. Geiste belehrt, für welche Sünden sie Opfer darbringen dürfen und für welche nicht. Die Einen, wie die Anderen, sind dabei an das Gesetz und die Erklärung des göttlichen Willens gebunden. Diejenigen, welche sich rühmen, auch die Sünden des Götzendienstes, des Ehebruchs und der Hurerei vergeben, und also durch ihr Gebet auch die Erlassung von Todsünden bewirken zu können, maßen sich eine dem Priesterthum nicht zukommende Befugniß an und haben nicht die rechte Wissenschaft desselben. — Die Opfer, als deren Darbringer, den alttestamentlichen Priestern gegenüber und um der Analogie mit diesen willen, die „*ἱερεῖς κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα*“ genannt werden, finden wir im weiteren Verlauf der Stelle unzweideutig als Gebetsopfer bezeichnet (*ὡς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν περὶ τῶν ταῦτα τετολμηκότων λυομένης καὶ τῆς πρὸς θάνατον ἁμαρτίας — οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα τις ἐρω-*

τήσῃ). Will man noch etwas mehr in ihnen suchen, so wird man nur an die Annahme oder Nichtannahme, an die priesterliche Darbringung oder Zurückweisung der Oblationen denken können. Aus den apostolischen Constitutionen und sonst wissen wir nicht nur, daß für die Darbringer der freiwilligen Gaben eine öffentliche Fürbitte in der Gemeindeversammlung stattfand, sondern auch, daß die Gaben grober Sünder nicht angenommen, und diese mithin von der Gemeinschaft des Altares und des Gebetsopfers dadurch ausgeschlossen wurden (cf. Const. app. III, 8. IV, 6. 7. 10. VIII, 10. 43.).

Wenn wir in der vorletzten von uns angeführten Stelle (in Jes. Nav. II, 1. — S. die Anm. ** S. 158.) die Worte: „altaria non cruore pecudum respergi, sed pretioso Christi sanguine consecrari“ lesen, so scheint damit freilich auf ein anderes Opfer und einen anderen Gegenstand der Darbringung hingedeutet zu seyn; aber, um diese Stelle zu erklären, müssen wir vorerst wissen, was Origenes unter dem Blute Christi versteht. Und dies wird uns klarer werden, wenn wir seine auf die Abendmahlshandlung sich beziehenden Aussprüche näher betrachten. Vor der Hand wird es genügen, auf den genauen Zusammenhang hinzuweisen, welcher zwischen den angeführten Worten und den gleich darauf folgenden: „sacerdotes et levitas non sanguinem hircorum et taurorum, sed verbum Dei per spiritus sancti gratiam ministrantes“ stattfindet. Priester und Altar gehören zusammen. Der Altar ist die Stätte des priesterlichen Wirkens; was der Priester thut, das geschieht am Altare. Wenn nun die priesterliche Funktion als ein „ministrare verbum Dei per spiritus sancti gratiam“ bezeichnet wird, so werden wir uns gewiß von vorne herein angewiesen sehen müssen, das von den Altären ausgesagte „consecrari pretioso Christi sanguine“ als dadurch näher erklärt und in einem entsprechenden Sinne aufzufassend zu betrachten. Ob aber die Begriffe von sanguis Christi und verbum Dei bei Origenes wirklich mehr oder weniger zusammenfallen, oder nicht, das wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Wir gehen demgemäß nun zu der Frage über, ob und in

welchem Sinne bei Origenes die Abendmahlshandlung insbesondere als Opferakt auftritt.

In der Schrift contra Cels. lib. VIII. lesen wir c. 33.: „Καὶ διὰ τοιαῦτα δὲ Κέλσος μὲν, ὡς ἀγνοῶν Θεὸν, τὰ χαριστήρια δαίμοσιν ἀποδιδότω· ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προςαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους δια την εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους". Und gleich darauf weiter c. 34.: „Ἀλλὰ καὶ ἀπαρχὰς Κέλσος μὲν δαιμονίοις ἀνατιθέναι βούλεται· ἡμεῖς δὲ τῷ εἰπόντι· βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου, σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα, καὶ ξύλον κάρπιμον, ποιοῦν καρπὸν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς. ᾧ δὲ τὰς ἀπαρχας ἀποδίδομεν, τούτῳ καὶ τὰς εὐχὰς ἀναπέμπομεν, ἔχοντες ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ· καὶ κρατοῦμεν τῆς ὁμολογίας, ἕως ἂν ζῶμεν, φιλανθρώπου τυγχάνοντες τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ ἐν Ἰησοῦ ἡμῖν φανερουμένου". Ferner c. 57.: „Καὶ πάλιν Κέλσος μὲν θέλει ἡμᾶς εὐχαρίστους εἶναι πρὸς τοὺς τῇδε δαίμονας, οἰόμενος ἡμᾶς ὀφείλειν αὐτοῖς χαριστήρια· καὶ ἡμεῖς δὲ, τρανοῦντες τὸν περὶ εὐχαριστίας λόγον, φαμὲν, πρὸς τοὺς μηδὲν εὐεργετοῦντας ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου ἱσταμένους μηδὲν ἀχάριστον ἡμᾶς ποιεῖν, ὅταν αὐτοῖς μὴ θύωμεν, ἀλλὰ μηδὲ θεραπεύωμεν αὐτούς. ἀλλὰ τὸ ἀχάριστοι εἶναι προς τὸν Θεὸν περιϊστάμεθα, οὗ τῶν εὐεργεσιῶν πλήρεις ἐσμὲν, καὶ δημιουργήματα ὄντες αὐτοῦ καὶ προνοούμενοι ὑπ' αὐτοῦ κριθέντες ὅπως ποτὲ εἶναι καὶ ἔξω τοῦ βίου τας παρ' αὐτοῦ ἐλπίδας ἐκδεχόμενοι. ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς τὸν Θεὸν εὐχαριστίας ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος. — — διο οὐδ' ἄδικόν τι πράττομεν, μετέχοντες τῶν δημιουργημάτων καὶ τοῖς μὴ προςήκουσιν αὐτοῖς μὴ θύοντες".

Celsus, welcher die Dämonen als Herrn der Welt und Verwalter alles dessen, was wir zum Leben nöthig haben, betrachtete und demgemäß auch jeden Genuß als ein „συνεστιᾶσθαι δαίμοσι“ ansah, hatte die Behauptung ausgesprochen, daß es den Verehrern des höchsten Gottes nicht zieme, an der Dämonen Tisch zu essen, und daß man entweder auf das Leben Verzicht leisten oder durch Danksagung, Gaben und Gebete sich das Wohlwollen derer, in deren Hand die Mittel des Lebens seyen, sichern müsse. Origenes entgegnet ihm, den Dämonen komme keineswegs eine solche Stellung und Macht zu; nicht sie seyen über die irdischen Dinge überhaupt gesetzt, sondern die Engel; nur das Böse und das Uebel in der Welt könne und dürfe man ihnen zuschreiben; die Christen seyen ihnen daher zu keinem Danke verpflichtet. Ein „συνεστιᾶσθαι δαίμοσι“ finde nur statt, wenn man Fleisch esse oder Wein trinke, der den Dämonen geopfert ist, keineswegs aber überall da, wo von den irdischen Dingen etwas genossen werde. Der Apostel sage: Ihr esset oder trinket, oder was ihr thut, so thut es Alles zu Gottes Ehre (1 Cor. X, 31.). Und abermals: Thut Alles im Namen Gottes (Col. III, 17.). Wenn wir also zur Ehre Gottes essen, trinken und athmen, wenn wir Alles „κατὰ τὸν λόγον“ thun, so sind wir nicht mit den Dämonen, sondern mit den Engeln Gottes in Tischgenossenschaft begriffen. Alle Creatur Gottes, heiße es, ist gut, und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird; denn es wird geheiliget durch das Wort Gottes und Gebet (1 Tim. IV, 4. 5.). Nun könnte aber die Creatur weder gut seyn, noch geheiliget werden, wenn ihre Verwaltung in der Hand der Dämonen wäre. Es sey den Christen gegönnt, nicht nur zu leben, sondern auch „κατα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ“ zu leben, wenn sie, sey es essend oder trinkend, Alles zur Ehre Gottes thäten. Sie hätten keinen Grund, sich des Genusses alles dessen zu enthalten, was Gott dazu geschaffen habe, daß es mit Danksagung gegen ihn, den Schöpfer, empfangen werde. Sie seyen nicht den Dämonen, sondern dem höchsten Gott unterworfen durch Jesum Christum, der uns zu ihm geführt hat.

In diesem Zusammenhange nun folgt der Ausspruch: „Celsus als einer, der Gott nicht kennt, mag seinen Dank den Dämonen opfern; wir aber, dem Schöpfer des Alls dankend, essen „auch die mit Danksagung und Gebet dargebrachten Brode, welche „wegen des über ihnen gesprochenen Gebetes ein gewisser heiliger „Leib (geworden) sind, der auch die Kraft hat, alle diejenigen „zu heiligen, welche mit rechtem Vorsatze und Sinne sich seiner „bedienen".

Unverkennbar ist in diesen Worten die Beziehung auf die Abendmahlshandlung. Die Christen, will unser Kirchenvater sagen, sind nicht undankbar, und haben auch keine Ursache, sich des Genusses der Creatur zu enthalten. Sie dürfen nicht befürchten, daß sie durch solchen Genuß dem Dienste des höchsten Gottes untreu werden und mit den Dämonen in Gemeinschaft gerathen; denn einmal kommt das, dessen sie zum Lebensunterhalte bedürfen, nicht von den Dämonen, sondern von Gott, und dann wird die gute Gottesgabe bei ihnen auch noch besonders durch Gebet und Danksagung geheiliget. Nicht dadurch wird der Schöpfer geehrt, daß man seine Gaben verschmäht, sondern dadurch, daß man das, was er um unsertwillen geschaffen hat, mit Danksagung empfängt und genießt. Deshalb ist es ein wesentlicher Bestandtheil des Gottesdienstes der Christen, daß sie nicht nur überhaupt dem Schöpfer des Alls danken, sondern auch die mit Danksagung und Gebet über die verliehenen Gaben dargebrachten Brode essen (καὶ — ἐσθίομεν). Von diesen Broden heißt es weiter, daß sie wegen des in Beziehung auf sie gesprochenen Gebetes (διὰ τὴν εὐχὴν) ein gewisser heiliger Leib (geworden) seyen, der auch diejenigen heilige, welche ihn mit rechter Gesinnung empfangen und genießen. — Wie also die irdische Substanz, wenn sie den Dämonen geopfert und diesen für ihren Genuß die Ehre gegeben wird, zu einem Vehikel der Kräfte des Reiches der Finsterniß wird und verunreiniget, so wird sie umgekehrt, wenn sie durch das Wort Gottes und Gebet geheiligt ist, ein Träger göttlicher Lebenskraft, vermittelt die Ge-

meinschaft mit Gott und heiliget diejenigen, welche in der rechten Verfassung sie zu sich nehmen und genießen.

Wenn Huet (Origeniana p. 248. T. 4. ed. de la Rue) behauptet, daß Origenes an diesem Orte gar nicht von der Eucharistie spreche, so liegt dieser Behauptung nur soviel als richtiges Gefühl zu Grunde, daß das Gesagte, wenn auch vorzugsweise und ganz besonders, doch keineswegs ausschließlich und ganz allein von der Abendmahlshandlung gelten kann. Wir finden bei unserem Kirchenvater dieselbe Erscheinung, welche wir schon bei Justinus Martyr zu beobachten Gelegenheit hatten, daß nämlich in Beziehung auf die Opferlehre der Begriff der Eucharistie mit dem eines christlichen Mahles überhaupt mehr oder weniger zusammenfällt. Aber was eigentlich von jedem Essen und Trinken der Christen gilt, gilt doch *κατ᾽ ἐξοχὴν* und ganz besonders von dem, welches im engeren Sinne das eucharistische genannt wird. — Den unbestimmten Ausdruck „*σῶμα ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον*" möchten wir weniger mit Döllinger (a. a. O. S. 61.) einer beobachteten disciplina arcani, als vielmehr der Allgemeinheit und Unbestimmtheit der Vorstellung, welche hier herrscht und ausgedrückt werden soll, zuschreiben.

Jedenfalls aber ist das „*σῶμα ἅγιόν τι*" nicht, wie die katholischen Schriftsteller anzunehmen pflegen, Gegenstand der Darbringung, sondern des Essens. Dargebracht wird das Brod als Repräsentant der Gaben Gottes überhaupt (*τὰ δοθέντα*), der trockenen und flüßigen Nahrung, wie Justinus, oder als „primitiae creaturarum Dei", wie Irenäus sich ausdrückt. Die Darbringung geschieht „*μετ᾽ εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς*", und erst in Folge dieser Darbringung, und insoferne sie Gegenstand des Essens sind, wird von den Broden gesagt, daß sie ein gewisser heiliger Leib seyen. Sie sind dies „*διὰ τὴν εὐχὴν*", als geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet (1 Tim. IV, 4. 5.). Die Substanz des Opfers, dasjenige, was eigentlich dargebracht wird, besteht, wie wir bereits bei Justinus gesehen haben, im Gebet, im *εὐχαριστεῖν* und in der *ἀνάμνησις*. Der „*ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος*" ist, wie Origenes in der dritten angeführten Stelle

ausdrücklich sagt, für uns nur „σύμβολον τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας“.

„Wir bringen die Erstlinge (ἀπαρχὰς), schreibt unser Kirchenvater weiter, nicht den Dämonen, sondern dem, der gesagt hat: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut 2c. (Gen. I, 11.). Und zu dem, welchem wir die Erstlinge geben, senden wir auch die Gebete empor, indem wir einen großen Hohenpriester haben, der durch die Himmel hindurch gedrungen ist, Jesum, den Sohn Gottes“. Und c. 36. desselben Buches sagt er, daß die Engel die Gebete der Christen „διὰ τοῦ μόνου ἀρχιερέως“ vor den Thron „τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων“ bringen. — Es ist also hier überall nur einerseits von einem die Dankbarkeit gegen Gott symbolisch darstellenden Gabenopfer, andererseits von einem Gebetsopfer die Rede, das durch die Vermittelung Christi, des großen Hohenpriesters im Himmel, Gott dargebracht wird.*)

---

*) Vergl. contr. Cels. VIII, 13., wo es heißt: „Διὸ τὸν ἕνα θεὸν καὶ τὸν ἕνα υἱὸν αὐτοῦ καὶ λόγον καὶ εἰκόνα ταῖς κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν ἱκεσίαις καὶ ἀξιώσεσι σέβομεν, προσάγοντες τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὰς εὐχὰς διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ, ᾧ πρῶτον προσφέρομεν αὐτὰς, ἀξιοῦντες αὐτὸν, ἱλασμὸν ὄντα περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, προσαγαγεῖν ὡς ἀρχιερέα τὰς εὐχὰς καὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἐντεύξεις ἡμῶν τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ“. — Also nicht den, der das Sühnopfer für ihre Sünden ist, bringen die Christen dar, sondern sie bitten ihn, daß er als ihr Hohenpriester ihr Gebet und Flehen vor Gott vertreten möge, und bringen so durch ihn, unter seiner Vermittelung, Gott ihre Gebetsopfer dar. — Weiter c. 17. heißt es ebendaselbst: „Μετὰ ταῦτα δὲ ὁ Κέλσος φησὶν, ἡμᾶς βωμοὺς καὶ ἀγάλματα καὶ νεὼς ἱδρύσθαι φεύγειν. ἐπεὶ τὸ πιστὸν ἡμῖν ἀφανοῦς καὶ ἀποῤῥήτου κοινωνίας οἴεται εἶναι σύνθημα· οὐχ ὁρῶν, ὅτι βωμοὶ μέν εἰσιν ἡμῖν τὸ ἑκάστου τῶν δικαίων ἡγεμονικὸν, ἀφ᾽ οὗ ἀναπέμπεται ἀληθῶς καὶ νοητῶς εὐώδη θυμιάματα, αἱ προσευχαὶ ἀπὸ συνειδήσεως καθαρᾶς. διὸ λέγει παρὰ τῷ Ἰωάννῃ ἐν τῇ ἀποκαλύψει· τὰ δὲ θυμιάματά εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων.

In Levit. hom. IX, 10. wird zu den Textesworten: „Et imponet incensum super ignem in conspectu do- „mini, et operiet fumus incensi propitiatorium, quod est „super testimonia, et non morietur, et sumet de sanguine „vituli et resperget digito suo super propitiatorium contra „orientem“ Folgendes bemerkt: „Ritus quidem apud veteres propitiationis pro hominibus qui fiebat ad Deum, qualiter celebraretur, edocuit (das angeführte eloquium divinum): sed tu, qui ad Christum venisti, pontificem verum, qui sanguine suo Deum tibi propitium fecit et reconciliavit te patri, *non haereas in sanguine carnis, sed disce potius sanguinem verbi* et audi ipsum tibi dicentem: quia hic sanguis meus est, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Novit, qui mysteriis imbutus est, et carnem et sanguinem verbi Dei. Non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sunt et ignorantibus patere non possunt“.

Diese Stelle würde der katholischen Meßopferlehre allerdings sehr günstig seyn, wenn sie vom Abendmahle handelte und so zu verstehen wäre, wie Döllinger (a. a. O. S. 72.) sie auslegt. Nun aber ist zwar eine Hinweisung auf die Einsetzungsworte des Sakramentes des Altars und eine Berufung auf die Abendmahls- lehre in ihr enthalten, dasjenige aber, wovon in ihr eigentlich die Rede ist, ist etwas ganz Anderes. Es wird hier nicht von dem, was die Christen auf Erden, sondern von dem, was ihr Hohenpriester im Allerheiligsten des Himmels thut, gesprochen. Vorher war von dem, was in der „prima aedes“ auf Erden geschieht, die Rede, von den Opfern der Gläubigen und von den Kohlen und dem Weihrauch, den der Hohenpriester für seine Funktionen von ihnen in Empfang nimmt; nun aber wird von

---

καὶ παρὰ τῷ ὑμνῳδῷ· γενηθήτω ἡ προσευχή μου ὡς θυ- μίαμα ἐνώπιόν σου“. — Hier, wo es sich um die Widerlegung eines gegnerischen Vorwurfes handelte, mußte sich Origenes gewiß mehr als je aufgefordert fühlen, sich über den Sinn, in welchem die Christen Altäre und Opfer haben, unzweideutig und mit dok- trinaler Bestimmtheit zu erklären.

dem Amte und Werke des Hohenpriesters selbst innerhalb des Vorhanges, von der Beräucherung des Gnadenstuhles und der Besprengung desselben mit dem Blute der Versöhnung gehandelt. Origenes sagt, daß Christus dies mit seinem Blute thue, aber er fügt hinzu: non haereas in sanguine carnis, sed disce potius sanguinem verbi etc. Döllinger meint, sanguis carnis bezeichne das alttestamentliche Thierblut im Gegensatze zu dem Blute Christi und dem Opfer des neuen Bundes. Aber war das Blut, das Christus hier auf Erden vergossen hat, nicht auch sanguis carnis? — Zur näheren Auskunft dient hier vielleicht in Lev. hom. I, 3., wo es heißt: „Et hic quidem pro hominibus *ipsam corporalem materiam sanguinis sui* fudit, in coelestibus vero, ministrantibus (si qui illi inibi sunt) sacerdotibus, *vitalem corporis sui virtutem* velut spiritale quoddam sacrificium immolavit"*). Origenes will sagen, das Blut, womit Christus den Gnadenstuhl im Allerheiligsten des Himmels bei der fortwährenden Ausübung seines himmlischen Hohenpriesterthums besprengt, ist nicht das fleischliche Blut, das er hienieden für uns vergossen hat, nicht die „corporalis materia sanguinis sui", sondern die „vitalis virtus" desselben. Es verhält sich mit dieser himmlischen Blutbesprengung, wie mit dem eucharistischen Blutgenusse auf Erden. Hier, wie dort, ist nicht an einen sanguis carnis, sondern an den sanguis verbi zu denken. Was unter caro et sanguis verbi Dei zu verstehen sey, nämlich daß es sich hier nicht um eine körperliche Substanz handele, das wisse, fügt unser Kirchenvater hinzu, wer in die Mysterien eingeweiht sey. — Durchaus also haben wir hier nur eine Berufung auf die Analogie der Gegenwart des Blutes Christi im Abendmahle vor uns. Von welcher Art diese Gegenwart ist, erfahren wir hier nicht weiter; wir können uns nur soviel entnehmen, daß nicht an einen sanguis carnis, sondern an einen sanguis verbi, verbi Dei zu denken ist. Die näheren Aufschlüsse über

*) Vergl. Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3ten Jahrhunderts. Von G. Thomasius. Nürnberg 1837. S. 232.

das, was „caro et sanguis verbi Dei“ ist, müssen wir im Folgenden anderwärts suchen.

Es bleibt uns aber nun nur noch eine Stelle übrig, welche Döllinger (a. a. O. S. 113.) als ein Zeugniß für die Meßopferlehre seiner Kirche anführen zu dürfen glaubt und auf welche er ein ganz besonderes Gewicht legt. Diese Stelle findet sich in Levit. hom. XIII, 3., wo es zur Erklärung der das Schaubrodgesetz enthaltenden Textesworte (Levit. XXIV, 5—9.) also heißt: „Secundum ea, quae scripta sunt, in duodecim panibus duodecim tribuum Israel videtur commemoratio ante dominum fieri et praeceptum dari, ut sine cessatione isti duodecim panes in conspectu domini proponantur, ut et memoria duodecim tribuum apud eum semper habeatur, quo veluti exoratio quaedam et supplicatio per haec pro singulis fieri videatur. Sed parva satis et tenuis est hujuscemodi intercessio. Quantum enim profecit ad repropitiandum, ubi uniuscujusque tribus per panem fructus, per fructus opera consideranda sunt? Sed si referantur haec ad mysterii magnitudinem, invenies *commemorationem istam habere ingentis repropitiationis effectum*. Si redeas ad illum panem, qui de coelo descendit et dat huic mundo vitam, illum panem propositionis, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ejus, et si respicias ad illam commemorationem, de qua dicit Dominus: hoc facite in meam commemorationem, invenies, *quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum*. Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his, quae lex scribit, futurae veritatis invenies imaginem praeformatam“.

Döllinger macht es sich mit dieser Stelle sehr leicht. Nach einer einfachen Behauptung ihrer besonderen Merkwürdigkeit bemerkt er weiter nichts, als: „Nicht undeutlich stellt hier Origenes das Abendmahl als ein Opfer vor, und zwar als Sühnopfer und zugleich als Gedächtnißopfer, *θυσία ἀναμνηστική*, wodurch das Sühnopfer am Kreuze unblutiger Weise wiederholt

wird. Sich genauer auszudrücken, davon hielt ihn die disciplina arcani ab, denn er sagt unmittelbar darauf: „Sed de his non est plura disserere, quod recordatione sola intelligi sufficit“.

Wie wenig aber **Origenes** bei der commemoratio, von welcher er sagt, daß sie ingentis repropitiationis effectum hat, an einen in äußerlicher Objektivität sich vollziehenden Akt, an das opus operatum des katholischen Meßopfers denkt, hätte unser Gegner leicht einsehen können, wenn er die folgende Erklärung der einzelnen Bestandtheile des Gesetzes über die Schaubrode hätte zu Rathe ziehen wollen. Es ist ein allgemeiner Grundsatz unseres Kirchenvaters: „*Οὐ γὰρ νομιστέον, τὰ ἱστορικὰ τῶν ἱστορικῶν εἶναι τύπους καὶ τὰ σωματικὰ σωματικῶν, ἀλλὰ τὰ σωματικὰ πνευματικῶν καὶ τὰ ἱστορικὰ νοητῶν*“ (in Joann. tom. X, 13.). Demgemäß fragt er nun hier zuerst, was die zwei Zehntel Weizenmehl bedeuten, aus welchen jedes Brod bereitet werden soll. Es sey wohl von Bruchtheilen die Rede, aber das Maß des Ganzen, als einer unmeßbaren Größe, sey nicht angegeben; zudem sey Zehn die Zahl der Vollkommenheit. Daraus könne man schließen, daß auf den Unermeßlichen und absolut Vollkommenen, auf Gott, den Anfang und Grund von Allem, hingewiesen sey. Wer in der Kirche von Gott dem Vater allein rede und dessen Lob verkündige, der habe aus einem einzigen Zehntel Brod bereitet; und dasselbe sey der Fall, wenn Jemand von Christo allein predige und dessen Leiden und Auferstehung preise. **Wer aber sage, daß der Vater im Sohne und der Sohn im Vater ist, und daß der Vater und der Sohn Eins sind, der bringe aus zwei Zehnteln reinen Weizenmehls Ein Brod dar, und zwar das wahre Brod, welches dieser Welt das Leben gibt.** Die Ketzer, welche den Vater (Weltschöpfer) und den Sohn trennen, und Gesetz und Evangelium, altes und neues Testament, auseinander reißen, machen nicht aus zwei Zehnteln Ein Brod; und eben so auch die Juden nicht. — Weiter sollen die Brode, von denen jedes aus zwei Zehnteln Weizenmehls bereitet ist, in zwei Schichten aufgelegt

werden. Dies bedeute, sagt der Kirchenvater, daß die zwei Personen, welche einerseits nicht getrennt werden sollen, andrerseits auch wieder nicht mit einander vermischt werden dürfen. Wie sich die Vereinigung der zwei Zehntel in Einem Brode auf die „unitas voluntatis et substantiae" beziehe, so weise die Zweizahl der „positiones" auf die „personarum proprietates" hin. Es dürfe nicht blos Eine Schicht gemacht werden, d. h. der „sermò de patre ac filio" dürfe nicht „confusus et permixtus" seyn. Die Kunst des großen Bäckers und gelehrten Künstlers bestehe im rechten Verbinden und Trennen, im rechten Zusammen= und Auseinanderhalten. Die Zwölfzahl der Brode soll die zwölf „generales ordines rationalis creaturae, quorum figura erat in illis duodecim tribubus" des Volkes Israel repräsentiren. Von der Abtheilung in zweimal Sechs wird gesagt, daß sie sich auf die „duo populi, qui fidem patris ac filii in una ecclesia tanquam in una mensa munda custodiunt" beziehe. Der reine Tisch sey das Herz und die Seele dessen, der von sich sagen könne: Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Christus. „In istius potentis mensa munda, h. e. in istius corde, in ipsius mente, Domino panis offertur". Der Weihrauch weiter, welcher auf die Schichten gelegt werden soll, bezeichne die Gebete („thuris species formam tenet orationum"). Es müsse also mit den Broden des Glaubens die Wachsamkeit und Reinheit der Gebete verbunden werden („Oportet ergo panibus fidei orationum vigilantiam puritatemque conjungere"). Reiner Weihrauch seyen nur die Gebete, welche aus einem reinen Herzen und einem guten, von bösen Werken nicht befleckten, Gewissen kommen. — Zu den Worten: „Et erunt panes *in commemorationem propositi ante Dominum*" bemerkt unser Kirchenvater weiter: „Si nondum tibi manifestum est, *quia panes isti verbum Dei est*, ex his nunc sermonibus confirmare. Quid est enim, quod nobis commemorationem Dei faciat? Quid est, quod nos ad memoriam justitiae et totius boni revocet, nisi verbum Dei? Ideo ergo dicit: quia erunt in commemoratio-

nem propositi ante Dominum. Addit et: in die sabbatorum, i. e. in requie animarum. Et quae major fideli animae requies, quam memoria Dei? quam in conspectu Dei versari? quam in fide patris et filii permanere? quam orationes Domino tanquam odorem suavitatis offerre?" — Aaron und seine Söhne, welche die Brode essen sollen an heiliger Stätte, bedeuten „genus electum, genus sacerdotale, quibus haec portio sanctorum donatur a Deo, *quod sumus omnes, qui credimus in Christo*". — „Locum autem sanctum, heißt es ferner, ego in terris non requiro positum, sed *in corde*. Locus enim sanctus dicitur rationalis anima — anima pura. In quo loco edere nobis mandatur *cibum verbi Dei*. Neque enim convenit, ut sancta verba anima non sancta suscipiat, sed cum purificaverit se ab omni inquinamento carnis et morum, tunc locus sanctus effecta *cibum capiat panis illius, qui de coelo descendit*. — Unde simili modo etiam tibi lex ista proponitur, ut cum acceperis *panem mysticum* in loco mundo manduces eum, h. e. ne in anima contaminata et peccatis polluta *dominici corporis sacramenta* percipias. Quicunque enim manducaverit, inquit, panem et biberit calicem Domini indigne" etc. — Den Worten: „sancta enim sanctorum sunt" endlich wird die Erklärung beigefügt: „Quanto magis hoc et de *verbo Dei* recte meritoque dicemus; hic sermo non est omnium, nec cujuscunque, sed sanctorum est. Non quilibet hujus verbi potest audire mysterium; nam tantummodo qui purificati sunt mente, qui mundi sunt corde, qui simplices animo, qui vita irreprehensibiles, qui conscientia liberi, ipsorum est de hoc audire sermonem, ipsis possunt explanari ista mysteria. Vobis enim datum est, inquit, nosse mysteria regni Dei, illis autem, i. e. qui non merentur, qui non sunt tales, ut mereantur, nec capaces esse possunt ad intelligentiam secretorum, illis non potest dari *ille sacerdotalis panis, qui est secretus et mysticus sermo*, sed in parabolis qui communis est vulgi".

Fassen wir nur Alles, was Origenes zur Erklärung und

Deutung der einzelnen Bestimmungen des Gesetzes über die Schaubrode beibringt, in rechter Weise zusammen, so muß uns der grobe Mißverstand seiner Worte bei Döllinger alsbald einleuchten. Wie die Schaubrode einerseits Gegenstand priesterlichen Genusses, andrerseits Gegenstand der Darbringung sind, so betrachtet sie auch unser Kirchenvater einerseits als Vorbilder des göttlichen Wortes und andrerseits als Vorbilder des rechten Glaubens an dieses Wort und des rechten Bekenntnisses desselben. Wer den rechten Glauben und das rechte Bekenntniß des Vaters und des Sohnes hat, der bringt, wie wir gesehen haben, „ex duabus decimis similae mundae panem unum, *panem verum, qui vitam dat huic mundo*“, dar. Die Brode, welche dargebracht werden sollen, sind *„panes fidei“*, das in uns aufgenommene, von uns geglaubte, in uns lebendige Wort Gottes; die Brode dagegen, welche von dem priesterlichen Volke gegessen werden sollen, sind „cibus verbi Dei — cibus *panis illius, qui de coelo descendit*“, oder *„sacerdotalis panis, qui est secretus et mysticus sermo“*. Solche Speise darf und kann nur an heiliger Stätte, d h. mit reinem Herzen, genossen werden, wie in ähnlicher Weise die Schrift auch vor einem unwürdigen Genusse des „panis mysticus“, der „sacramenta dominici corporis“ warnt. — Wie auf die Brode Weihrauch gelegt werden mußte, so muß sich mit den Broden des Glaubens die Wachsamkeit und Reinheit der Gebete verbinden. Die „commemoratio“, von der Origenes sagt, daß sie „ingentis repropitiationis effectum“ hat, daß sie „sola propitium facit hominibus Deum“, besteht in der „memoria Dei“, in dem „in conspectu Dei versari“, im „in fide patris et filii permanere“, im „orationes Domino tanquam odorem suavitatis offerre“. — Vorgebildet sieht also Origenes in der Darbringung der Schaubrode die rechte Predigt vom Vater und Sohn, den rechten Glauben an beide, und das rechte christliche Gebet. In dem Genusse der Schaubrode aber sieht er die Speise des göttlichen Wortes vorgebildet. Diese geistliche Speise, und keine andere, wird den Gläubigen auch beim Genusse des „panis my-

sticus", beim Empfange der „sacramenta dominici corporis", des „typischen und symbolischen Leibes des Logos" zu Theil. Der Leib und das Blut des Logos ist, wie wir später sehen werden, nichts Anderes, als „verbum, quod nutrit" und „verbum, quod laetificat cor". Auch die fragliche „commemoratio" findet bei der Abendmahlshandlung Statt, im objektiven Sinne durch das „verbum, in cujus mysterio panis frangitur et potus effunditur", im subjektiven Sinne durch den Glauben an dieses Wort und sein mit Gebet verbundenes Bekenntniß. — An eine unblutige Wiederholung des von Christo am Kreuzesstamme dargebrachten Sühnopfers im Abendmahle, von welcher Döllinger träumt, ist also hier überall nicht zu denken. Origenes weiß von einer solchen überhaupt nichts, und denkt daher auch nicht daran, in der Darbringung der Schaubrode ein Vorbild von ihr sehen zu wollen. Die in falscher Objektivität überall befangene Anschauungsweise der katholischen Kirche ist von der seinigen himmelweit verschieden. Die Opfer, welche er kennt und anpreist, gehen nicht außerhalb des Subjektes und unabhängig von diesem vor sich; sie bestehen in dem, was durch das Wort und den Geist Gottes in den Subjekten gewirkt worden ist, in dem Spiritalen, was diese in sich haben und wovon unser Kirchenvater sagt, daß es „figuraliter carnes verbi Dei" genannt werden könne (in Levit. hom. II, 2.).

Doch damit es recht klar werde, wie an etwas dem katholischen Meßopfer Aehnliches bei Allem, was Origenes vom christlichen Opfer überhaupt und vom Abendmahlsopfer insbesondere sagt, durchaus nicht zu denken ist, dürfen wir uns der Beantwortung der Frage, in welchem Sinne unser Kirchenvater auch nur eine Gegenwart und einen Genuß des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie lehrt, um so weniger entziehen, als wir bisher schon öfters darüber nur kurze Andeutungen geben konnten und auf die nachfolgende Untersuchung verweisen mußten.

Wir beginnen mit einer Stelle, welche sich Comment. in Matth. tom. XI, 14. findet, und also lautet: „*Εἴποι δ' ἄν τις κατὰ τὸν τόπον γενόμενος, ὅτι ὥσπερ οὐ το εἰςερχό-*

μενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, κἂν νομίζηται εἶναι ὑπὸ Ἰουδαίων κοινὸν, οὕτως οὐ τὸ εἰςερχόμενον εἰς τὸ στόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου. καὶ ἔστιν, οἶμαι, ὁ λόγος οὐκ εὐκαταφρόνητος, καὶ διὰ τοῦτο δεόμενος σαφοῦς διηγήσεως, οὕτως ἐμοὶ δοκούσης ἔχειν. — ὥςπερ οὐ τὸ βρῶμα, ἀλλ' ἡ συνείδησις τοῦ μετὰ διακρίσεως ἐσθίοντος κοινοῖ τὸν φαγόντα, (ὁ γὰρ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως·) καὶ ὥςπερ οὐδὲν καθαρὸν οὐ παρ' αὐτό ἐστι τῷ μεμιασμένῳ καὶ ἀπίστῳ, ἀλλὰ παρὰ τὸν μιασμὸν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀπιστίαν· οὕτως τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁγιάζει τὸν χρώμενον· εἰ γὰρ τοῦτο, ἡγίαζε γὰρ ἂν καὶ τὸν ἐσθίοντα ἀναξίως τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου, καὶ οὐδεὶς ἂν διὰ τὸ βρῶμα τοῦτο ἀσθενὴς ἢ ἄῤῥωστος ἐγίνετο, ἢ ἐκοιμᾶτο· τοιοῦτον γάρ τι ὁ Παῦλος παρέστησεν ἐν τῷ· διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄῤῥωστοι, καὶ κοιμῶνται ἱκανοί. καὶ ἐπὶ τοῦ ἄρτου τοίνυν τοῦ κυρίου ἡ ὠφελεία τῷ χρωμένῳ ἐστὶν, ἐπὰν ἀμιάντῳ τῷ νῷ καὶ καθαρᾷ τῇ συνειδήσει μεταλαμβάνῃ τοῦ ἄρτου. οὕτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν, παρ' αὐτὸ το μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου, ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι· τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἡ κακία ἐστὶ καὶ τὰ ἁμαρτήματα, καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὰ κατορθώματα· ὡς τοιοῦτο εἶναι τὸ παρὰ τῷ Παύλῳ λεγόμενον ἐν τῷ· οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα. εἰ δὲ πᾶν τὸ εἰςπορευόμενον εἰς το στόμα εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται, καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, κατ' αὐτὸ μὲν το ὑλικὸν, εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται· κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως

ὠφέλιμον γίνεται καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως, ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν· καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος· πολλὰ δ' ἂν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγοιτο τοῦ λόγου, ὃς γέγονε σὰρξ καὶ ἀληθινὴ βρῶσις, ἥν τινα ὁ φαγὼν πάντως ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα, οὐδενὸς δυναμένου φαύλου ἐσθίειν αὐτήν· εἰ γὰρ οἷόν τε ἦν ἔτι φαῦλον μένοντα ἐσθίειν τὸν γενόμενον σάρκα, λόγον ὄντα καὶ ἄρτον ζῶντα, οὐκ ἂν ἐγέγραπτο, ὅτι πᾶς ὁ φαγὼν τὸν ἄρτον τοῦτον ζήσεται εἰς τον αἰῶνα".

Döllinger meint, diese Stelle enthalte nichts, was mit der katholischen Kirchenlehre nicht ganz im Einklange wäre. Aber einmal ist sie gewiß der Lehre von dem „opus operatum" schnurstracks entgegengesetzt, und dann können wir auch nichts finden, was der Annahme einer Transsubstantiation günstig wäre. Origenes unterscheidet nicht, wie der genannte Schriftsteller vorgibt, „zwischen dem äußerlich Wahrnehmbaren, Materiellen (τὸ ὑλικὸν), und dem durch die Consekration Gewordenen (τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως) in der Art, daß Ersteres die Gestalt des Brodes und Weines, Letzteres aber der durch die Consekration hervorgebrachte Leib Christi ist", sondern an dem „ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως" selbst unterscheidet er das „ὑλικὸν", die „ὕλη τοῦ ἄρτου", und die „ἐπιγενομένη αὐτῷ εὐχὴ" oder den „ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος". Nicht in dem ersteren, sondern in dem letzteren Bestandtheil liegt die Heilskraft der Eucharistie; aber weil das Heilwirkende nichts anderes als das Wort ist, so wirkt es auch nicht anders als dieses. Nicht blos eine species, eine entsubstantiirte Gestalt des Brodes ist auch nach der Consekration noch da, sondern die wirkliche ὕλη des Brodes. Die Veränderung, welche mit dieser vorgegangen ist, besteht nur darin, daß sie nun nicht mehr allein, sondern in Gemeinschaft mit dem heiligenden Worte

Gottes und Gebet ist. Indem dieses Wort sie heiligend erfaßt und sich mittelst ihrer zu einer nicht blos hörbaren sondern auch sichtbaren Erscheinung bringt, wird sie „der typische und symbolische Leib“ desselben. Die Worte „typisch“ und „symbolisch“ beziehen sich, wie Jedermann aus dem Zusammenhange leicht einsieht, nicht auf die blose äußerliche Erscheinungsweise, sondern recht eigentlich auf das unterscheidende Wesen des fraglichen Leibes. Der Sinn ist nicht, wie Döllinger angibt, der, „daß wir den Leib Christi im Abendmahl nicht unmittelbar (?), sondern unter der Hülle der Symbole empfangen“, sondern der, daß das, was Alle empfangen, nichts anderes als ein typischer und symbolischer Leib ist. Dem Genusse dieses typischen und symbolischen Leibes setzt Origenes einen anderen entgegen, den des Logos selbst, der „Fleisch und wahrhafte Speise geworden ist.“ Den symbolischen und typischen Leib können Alle empfangen, aber er hilft und nützt nicht Allen, weil er als verbum visibile, wie das gehörte Wort, nur „κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως“ wirkt; dagegen den „Fleisch und das lebendige Brod gewordenen Logos“ selbst können zwar nicht Alle, sondern nur die Würdigen und Gläubigen, empfangen; aber er hilft ohne Ausnahme Allen, die ihn wirklich empfangen, zum ewigen Leben.

Wenn uns das hier Gesagte über den wahren Sinn und Gedanken des Origenes noch in Zweifel lassen könnte, so würde dieser Zweifel doch gewiß der Vergleichung mit anderen Stellen unseres Kirchenvaters bald weichen müssen. In Matth. comment. ser. 85. heißt es zu den Texteswotten Matth. XXVI, 26—28.: „*Panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens et panis de pane coelesti*, qui positus est super mensam, de qua scriptum est: Praeparasti in conspectu meo mensam adversus eos, qui tribulant me. *Et potus iste, quem Deus Verbum sanguinem suum fatetur, verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium*, qui est in poculo, de quo scriptum est: Et poculum tuum inebrians quam praeclarum est! Et est potus

iste generatio *vitis* verae, quae dicit: Ego sum vitis vera. Et est sanguis *uvae* illius, quae missa in torcular passionis protulit potum hunc. Sic et panis est verbum Christi, factum de tritico illo, quod cadens in terram multum reddidit fructum. ***Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus; nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus Dei Verbi aut sanguis quid aliud esse potest, nisi verbum, quod nutrit, et verbum, quod laetificat cor?*** Cur autem non dixit: Hic est panis novi testamenti, sicut dixit: Hic est sanguis novi testamenti? Quoniam ***panis*** est ***verbum justitiae***, quam manducantes animae nutriuntur, ***potus*** autem est ***verbum agnitionis Christi secundum mysterium ejus nativitatis et passionis.*** Quoniam ergo testamentum Die in sanguine passionis Christi positum est ad nos, ut credentes filium Dei natum et passum secundum carnem salvi efficiamur, non in justitia, in qua sola sine fide passionis Christi salus esse non poterat, ideo tantum de calice dictum est: Hic est calix novi testamenti".

Höchst sonderbar ist es, wenn Döllinger (a. a. O. S. 68.) dem Gewichte dieser ganz klaren und deutlichen Stelle dadurch ausweichen zu können glaubt, daß er bemerkt, „es sey hier keine dogmatisch-buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte zu suchen, weil Alles allegorisch gedeutet werde, und man hätte diese Stelle nie dazu gebrauchen sollen, die Meinung des Origenes vom Abendmahle auszumitteln, weil, wenn man in seinem Glaubensbekenntnisse alle Dogmen ausstreichen wollte, deren Beweisstellen im neuen Testamente er allegorisch erklärt, wenige übrig bleiben würden". — An eine buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte ist hier allerdings nicht zu denken; aber nur darum, weil Origenes eine solche überhaupt nicht für zulässig hält. Daß seine Erklärung darum, weil sie keine buchstäbliche ist, keine dogmatische sey,

würde er, wenn er selbst noch für sich streiten könnte, unserem Gegner, der Buchstaben und Dogma als nothwendig zusammengehörend zu betrachten scheint, nimmermehr zugeben. Was die allegorische Auslegungsweise anbetrifft, so wird sie Niemand anwenden wollen, um das, was er für Wahrheit hält, irgendwo oder irgendwie zu beseitigen; wenn sie gebraucht wird, so geschieht dies vielmehr immer nur, um die erkannte Wahrheit auch da ausgesprochen zu finden, wo der Buchstabe sie nicht auszusprechen scheint, oder um an die Stelle einer wirklichen oder vermeintlichen rohen Vorstellung von der Sache, welche die buchstäbliche Auslegung darbietet, eine höhere und tiefere Erkenntniß, eine geistigere Auffassung derselben zu setzen. — Ob eine Stelle allegorisch ausgelegt werden dürfe oder nicht, ja ob diese Interpretationsmethode überhaupt zulässig sey oder nicht, darüber können und dürfen wir mit dem, der sich ihrer bedient, rechten; aber höchst verkehrt wäre es, anzunehmen, daß sie Jemand nicht, um seine eigenen dogmatischen Ueberzeugungen auszusprechen und zu begründen, sondern vielmehr nur, um dieselben zu verbergen und zu verhüllen, gebrauche. Die objektive Wahrheit dessen, was die fragliche Auslegungsweise zu Tage fördert, kann und darf uns immer zweifelhaft seyn; nicht aber eben so die subjektive Wahrheit, oder die Ueberzeugung dessen, der sie anwendet. Denn dies eben hat diese Interpretationsmethode eigen, daß sich bei ihr mehr als anderwärts die Subjektivität des Individuums geltend machen kann, daß dieses hier weniger für seine Erkenntniß aus dem einzelnen Texte nimmt, als es von seinen eigenen Ueberzeugungen in denselben hineinträgt. Wir können daher auf die dogmatischen Ueberzeugungen eines Individuums aus den allegorischen Erklärungen, die es gibt, gar wohl mit Zuversicht schließen. Niemand kann in einer Stelle etwas allegorisch ausgesprochen finden wollen, was er nicht als Wahrheit anerkennt, was ihm nicht als solche gilt. — Wenn nun aber vollends Origenes in unserer Stelle die buchstäbliche Auslegung geradezu verwirft und nur eine andere, geistigere Auffassung für zulässig erklärt, was sollen wir dann zu der Döllinger'schen Annahme sagen, daß

die dogmatische Ueberzeugung und Lehre des Kirchenvaters gleichwohl dem buchstäblichen Sinne der Einsetzungsworte gemäß, und also mit seinen hier gegebenen Erklärungen in Widerspruch gewesen sey? Wenn Origenes sagt: Non panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, — kann ein vernünftiger Mensch dabei annehmen, daß dennoch seine „dogmatische" Ueberzeugung gewesen sey, der Herr habe das sichtbare Brod, das er in Händen hielt, so genannt? Es legt sich hier recht die Macht der Subjektivität, von welcher die katholischen Interpreten gefangen sind, an den Tag. Mit Gewalt muß der Schriftsteller sagen, nicht was er will, sondern was sie wollen.

Es handelt sich in unserer Stelle wahrlich nicht, wie wohl anderwärts, um einen mehrfachen Sinn, um verschiedene, aus verschiedenen Stand- und aus verschiedenen Gesichtspunkten neben einander gleich berechtigte Auslegungsweisen eines biblischen Ausdrucks. Die Erklärung, welche Origenes von den Einsetzungsworten des Abendmahls gibt, gibt er entschieden und bestimmt als die allein der begriffsmäßigen Erkenntniß der Wahrheit entsprechende, obgleich er sich bewußt ist, daß auf dem Standpunkte der gemeinen Vorstellung die Sache anders erscheint. In dem, was er sagt, spricht er nicht blos sein Verständniß der Einsetzungsworte, sondern zugleich auch auf die unzweideutigste Weise seine Ueberzeugung vom Abendmahlsdogma aus. Und was sagt er denn? Er sagt: „Das Brod, welches der Gott, der das Wort ist, seinen Leib nennt, ist das Wort, welches die Seelen nährt, das von Gott, dem Worte, ausgehende Wort, das vom himmlischen Brode stammende Brod. Und eben so der Trank, welchen der Logos sein Blut nennt, ist das die Herzen tränkende und begeisternde Wort." Nicht zufrieden mit dieser einfachen positiven Erklärung, und um über das, was er meint, ja keinen Zweifel übrig zu lassen, fährt unser Kirchenvater also fort, daß er sagt: „Nicht jenes sichtbare Brod, das er in Händen hielt, und nicht jenen sichtbaren Trank nannte Gott, das Wort, seinen Leib und sein Blut, sondern das Wort, dessen Geheimniß symbolisch dar-

zustellen jenes Brod gebrochen und jener Trank ausgegossen werden sollte. Denn was Anderes kann Leib oder Blut Gottes, des Wortes, seyn, als das Wort, das nährt, und das Wort, das das Herz erfreut?"

Sonnenklar erhellt hieraus, daß Origenes als den eigentlichen Leib und das eigentliche Blut des Logos das Wort und die Lehre Christi betrachtet. Indem dieses Wort mit den Abendmahlselementen in Verbindung tritt, wird aus diesen ein zweiter, aber nicht ein zweiter eigentlicher, sondern nur ein zweiter „typischer und symbolischer Leib" gebildet. — Wesentlich verschieden ist diese Lehre von der des Justinus Martyr und des Irenäus dadurch, daß, während jene Kirchenväter den „Deus Verbum" von dem „verbum de Deo Verbo procedens" nicht bestimmt unterscheiden und aus dessen unmittelbarer Verbindung mit den Abendmahlselementen den eucharistischen Leib Christi entstehen lassen, hier der Logos selbst von dem von ihm ausgehenden Worte, als von seinem eigentlichen Leibe, unterschieden, und den Abendmahlselementen die Eigenschaft eines zweiten, mittelbaren, uneigentlichen und symbolischen Leibseyns zugeschrieben wird. Den wahren und eigentlichen Leib des Logos empfangen wir beim Abendmahlsgenuß nach Origenes nur durch das Wort, „in cujus mysterio" das Brod gebrochen wird; wer dieses Wort nicht gläubig an- und aufnimmt, der hat vom heuchlerischen Empfange des „symbolischen und typischen Leibes" statt des Vortheils nur Schaden, weil er sich am „εἰρημένος λόγος" versündigt. Das Helfende ist für ihn wohl auch da, gereicht ihm aber, weil er es nicht annimmt und keine Empfänglichkeit dafür hat, nicht zum Heile, sondern zum Gerichte*).

*) Vergl. in Joann. tom. XXXII, 16., wo Origenes zu den Worten: cum accepisset ergo ille offulam, exivit continuo bemerkt, daß man entweder annehmen müsse, Judas habe den empfangenen Bissen, der eine δύναμις ὠφελητικὴ hatte, vom Satan verhindert, gar nicht genossen, oder die Heilskraft desselben habe sich wegen seiner Gesinnung ins Entgegengesetzte verwandelt, und dann fortfährt: „Καὶ οὕτως δ' ἂν οὐκ ἀπιθάνως εἰς τὸν τόπον λι-

Hieraus wird denn jetzt auch erst recht klar, in welchem Sinne in der oben angeführten Stelle contr. Cels. VIII, 33. die consekrirten Abendmahlselemente „*σῶμα ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους*“ genannt werden, und warum anderwärts (in Jes. Nav. hom. II, 1.) „altaria ***pretioso Christi sanguine*** consecrata“ und „sacerdotes et levitae, ***verbum Dei*** per spiritus sancti gratiam ministrantes“ als zusammengehörig neben einander gestellt erscheinen. Ferner erhellt, warum Origenes in Levit. hom. VII, 5. sagen konnte: „***Est et in novo testamento litera, quae occidat eum, qui non spiritualiter quae dicuntur adverterit.*** Si enim secundum literam sequaris hoc ipsum, quod dictum est: Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, occidit haec litera“, — und

---

γοιτο· ὥςπερ ὁ ἀναξίως ἐσθίων τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου ἢ πίνων αὐτοῦ τὸ ποτήριον εἰς κρῖμα ἐσθίει καὶ πίνει, τ ῆ ς μ ι ᾶ ς ἐ ν τ ῷ ἄ ρ τ ῳ κ ρ ε ί τ τ ο ν ο ς δ υ ν ά μ ε ω ς κ α ὶ ἐ ν τ ῷ π ο τ η ρ ί ῳ (worin diese besteht, erhellt aus der angeführten Stelle Comm. in Matth. tom. XI, 14., wo es heißt: *οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀ λ λ᾽ ὁ ἐ π᾽ α ὐ τ ῷ ε ἰ ρ η μ έ ν ο ς λ ό γ ο ς ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτὸν*) *ὑποκειμένῃ μὲν διαθέσει κρείττονι ἐνεργαζομένης τὸ βελτίον, χείρονι δὲ ἐμποιούσης τὸ κρῖμα· οὕτω τὸ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ψώμιον ὁμογενὲς ἦν τῷ δοθέντι καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις ἐν τῷ· λάβετε καὶ φάγετε· ἀλλ᾽ ἐκείνοις μὲν εἰς σωτηρίαν, τῷ δὲ Ἰούδᾳ εἰς κρῖμα, ὡς μετὰ τὸ ψώμιον εἰςεληλυθέναι εἰς αὐτὸν τὸν Σατανᾶν. νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἁ π λ ο υ σ τ έ ρ ο ι ς κατὰ τὴν κοινότεραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχὴν, τοῖς δὲ β α θ ύ τ ε ρ ο ν ἀ κ ο ύ ε ι ν μ ε μ α θ η κ ό σ ι κατὰ τὴν θειότεραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν, ὡς εἰ ἐν παραδείγματι ἔλεγον, ὅτι καὶ ὁ κατὰ τὸ σωματικὸν τροφιμώτατος ἄρτος πυρετὸν μὲν ὑποκείμενον αὔξει, εἰς ὑγείαν δὲ τὴν εὐεξίαν ἀνάγει· διὸ πολλάκις λόγος ἀληθὴς, ψυχῇ νοσούσῃ οὐ δεομένῃ τοιαύτης τροφῆς διδόμενος, ἐπιτρίβει αὐτὴν καὶ πρόφασις αὐτῇ χειρόνων γίνεται· καὶ οὕτως καὶ τὰ ἀληθῆ λέγειν κινδυνῶδες ἐστι*“.

in Num. hom. XVI, 9.: „Bibere autem dicimur sanguinem Christi *non solum sacramentorum ritu*, *sed et cum sermones ejus recipimus*, in quibus vita consistit, sicut et ipse dicit: Verba, quae locutus sum, spiritus et vita est. Est ergo ipse vulneratus, cujus nos sanguinem bibimus, i. e. *doctrinae ejus verba suscipimus*". — Origenes nimmt einen zweifachen Genuß des Leibes und Blutes Christi an, einen sakramentlichen und außersakramentlichen; aber der letztere ist ihm im Verhältniß zum ersteren nicht ein uneigentlicher, so wie wir uns die Sache zu denken gewohnt sind. Der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn, welches das Wort ist, bietet sich da, wie dort, zum Empfange und Genusse dar; beim Sakramente kommt nur noch der typische und symbolische Leib hinzu. Nicht der, welcher nur das Wort des Herrn gläubig in sich aufnimmt, empfängt blos im uneigentlichen Sinne den Leib Christi, sondern umgekehrt würde eher von einem eigentlichen Genusse bei dem nicht die Rede seyn können, der nur das Symbol äußerlich empfinge und den *„ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος"* gar nicht aufnähme. Das Wort, die Verheißung des Herrn ist der heilskräftige Leib und das heilskräftige Blut, das wir sowohl innerhalb als außerhalb des Sakramentes empfangen und genießen sollen. „Jesus ergo — lesen wir in Lev. hom. VII, 5. — quia totus ex toto mundus est, tota ejus caro cibus est, et totus ejus sanguis potus est. Quia omne opus ejus sanctum est et omnis sermo ejus verus est, propterea ergo et caro ejus verus est cibus, et sanguis ejus verus est potus. *Carnibus enim et sanguine verbi sui tanquam mundo cibo ac potu potat et reficit omne hominum genus*". Ferner in Matth. comment. ser. 86.: „— Et semper Jesus his, qui secum pariter agunt festivitatem, accipiens panem a patre, gratias agit et frangit et dat discipulis, secundum quod unusquisque eorum capit accipere, et dat dicens: accipite et manducate, *et ostendit*, *quando eos hoc pane nutrit*, *proprium esse corpus*, *cum sit ipse verbum*, quod et nunc necessarium habemus et cum fuerit in regno

Dei impletum. — Si ergo et nos volumus panem benedictionis accipere ab Jesu, qui consuetus est eum dare, eamus in civitatem, in domum cujusdam, ubi fecit Jesus pascha cum discipulis suis, praeparantibus ipsum notis ipsius, et ascendamus ad superiorem partem domus magnam et stratam et praeparatam*), ubi accipiens a patre calicem et gratias agens dat eis, qui cum ipso ascenderint, dicens: bibite, quia hic est sanguis meus novi testamenti, qui et bibitur et effunditur; bibitur quidem a discipulis, effunditur autem in remissionem peccatorum, commissorum ab eis, a quibus bibitur et effunditur. Si autem quaeris, quomodo etiam effunditur, discute cum hoc verbo etiam quod scriptum est: Quoniam charitas Dei effusa est in cordibus nostris. Si autem sanguis testamenti infusus est in corda nostra in remissionem peccatorum nostrorum, effuso eo potabili sanguine in corda nostra remittuntur et delentur omnia, quae gessimus ante, peccata etc." — Wie es ferner in Matth. comm. ser. 85. heißt, daß „panis — verbum justitiae, potus autem — verbum agnitionis Christi secundum mysterium ejus nativitatis et passionis" sey, so wird de orat. c. 27. bei Gelegenheit der Erklärung der 4. Bitte des V. U. die Lehre vom Fleische und Blute Christi für die den „τελειοτέροις" heilsame „ἀθλητικὴ τροφὴ" erklärt. „Ἐπεὶ δὲ πᾶσα τροφὴ ἄρτος λέγεται κατὰ τὴν γραφήν, — lesen wir, — ποικίλος δέ ἐστι καὶ διάφορος ὁ τρόφιμος λόγος, οὐ πάντων δυναμένων τῇ στεῤῥότητι καὶ εὐτονίᾳ τρέφεσθαι τῶν θείων μαθημάτων· διὰ τοῦτο βουλόμενος παραστῆσαι ἀθλητικὴν τελειοτέροις ἁρμόζουσαν τροφήν, φησιν" (Anführung von Joann. VI, 51. 53. 57.; dann weiter:) „Αὕτη δὲ

*) Vergl. in Jerem. hom. XVIII, 13.: „Ἐὰν δὲ ἀναβῇς μετ' αὐτοῦ, ἵνα ἑορτάσῃς τὸ πάσχα, δίδωσί σοι καὶ τὸν ἄρτον τῆς εὐλογίας, τὸ σῶμα ἑαυτοῦ, καὶ τὸ αἷμα ἑαυτοῦ χαρίζεται· διὰ τοῦτο παρακαλοῦμεν ὑμᾶς· ἀναβαίνετε εἰς ὕψος, αἴρετε εἰς ὕψος τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν".

ἔστιν ἡ ἀληθὴς βρῶσις, σὰρξ Χριστοῦ, ἥτις λόγος οὖσα γέγονε σὰρξ κατὰ τὸ εἰρημένον· καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο· ὅτε δὲ πίωμεν αὐτὸν, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν· ἐπὰν δὲ ἀναδιδῶται, πληροῦται τὸ· ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον, ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα“. — Wenn weiter Döllinger zu der Stelle contr. Cels. VIII, 22. „ἔτι δὲ ὁ νοήσας, ὅτι τὸ πάσχα ἡμῶν (ὑπὲρ ἡμῶν) ἐτύθη Χριστὸς καὶ χρὴ ἑορτάζειν ἐσθίοντα τῆς σαρκὸς τοῦ λόγου, οὐκ ἔστιν ὅτε οὐ ποιεῖ τὸ πάσχα, ὅπερ ἑρμηνεύεται διαβατήρια, διαβαίνων ἀεὶ τῷ λογισμῷ καὶ παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ πράξει ἀπὸ τῶν τοῦ βίου πραγμάτων ἐπὶ τὸν θεὸν, καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν αὐτοῦ σπεύδων“ bemerkt: „Hier ist doch wohl die Eucharistie gemeint“, so hätte ihn freilich, daß diese nicht allein oder auch nur vorzugsweise gemeint ist, schon die genauere Erwägung des Sinnes und des Zusammenhanges der Worte selbst überzeugen sollen. Was uns anbetrifft, so wollen wir zum Erweise, daß das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes des Logos bei Origenes eine weitere Bedeutung hat, außer den bisher angeführten Stellen hier nur noch zwei andere anführen, nämlich in Jerem. hom. XII, 2., wo es nach Anführung der Einsetzungsworte heißt: „Ὁρᾷς τὴν ἐπαγγελίαν, τὸ ποτήριον τῆς καινῆς διαθήκης οὖσαν; ὁρᾷς τὰς κολάσεις ποτήριον οἴνου ἀκράτου“; und ebendaselbst c. 13., wo vom Unterschiede zwischen geistlichem und fleischlichem Verständniß, zwischen dem „κεκρυμμένως“ und dem „φανερῶς ἀκούων“ die Rede ist und gesagt wird: „Ὁ ἀκούων τῶν περὶ τοῦ πάσχα νενομοθετημένων κεκρυμμένως, ἐσθίει ἀπὸ τοῦ προβάτου Χριστοῦ· τὸ γὰρ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. καὶ εἰδὼς τὴν σάρκα τοῦ λόγου, ὁποδαπή ἐστι, καὶ εἰδὼς, ὅτι ἀληθής ἐστι βρῶσις, μεταλαμβάνει ταύτης· κεκρυμμένως γὰρ ἤκουσε τοῦ πάσχα. (Vergl. die oben angeführte Stelle in Matth. comm. ser. 85.) — τὸ γὰρ κεκρυμμένως ἀκοῦσαι, τοῦ ἱλασμοῦ ἐστιν ἀκοῦσαι, ὃν προέθετο ὁ θεὸς

ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν Ἰησουν, καὶ ὅτι αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου".

Zu der Stelle in Num. hom. VII, 2., wo es heißt: „Antea *in aenigmate* fuit baptismus in nube et in mari, nunc autem *in specie* regeneratio est in aqua et in spiritu sancto. ***Tunc in aenigmate erat manna cibus, nunc autem in specie caro verbi Dei est verus cibus***, sicut et ipse dicit: quia caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus", bemerkt Döllinger freilich mit Recht, daß aenigma und species wie Vorbild und Vorgebildetes einander gegenüberstehen; und eben so wenig wollen wir ihm Unrecht geben, wenn er aus dem Gegensatze auf die Realität der caro verbi Dei als verus cibus schließt. Aber er bedenkt nur nicht, daß unsere unserer Vorstellungsweise entsprechende Terminologie auf Origenes keine Anwendung leidet, und daß dieser eine reale Gegenwart des Leibes Christi gerade da sieht, wo wir nicht von einer solchen sprechen. Ihm ist, wie wir gesehen haben, der wahre, reale Leib des „Deus Verbum" das „verbum de Deo Verbo procedens". Der reale Leib des Logos ist in der Eucharistie für die Gläubigen vorhanden, weil nicht blos die „*ὕλη τοῦ ἄρτου*", sondern auch der „*ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος*" da ist. Es findet in der Eucharistie, wie es Select. in psalm. p. 588. heißt, ein „communicare corpus Christi" Statt; aber weder im Sinne der katholischen, noch in dem der protestantischen Kirche.

Wenn es endlich in Exod. hom. XIII, 3. heißt: „Videte, si concipitis, videte si tenetis, ne forte effluant, quae dicuntur, et pereant. Volo vos admonere religionis vestrae exemplis; nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo, *cum suscipitis corpus domini*, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat. Quod si circa corpus ejus conservandum tanta uti-

mini cautela et merito utimini: *quomodo putatis minoris esse piaculi, verbum Dei neglexisse, quam corpus ejus?*" — so täuscht sich Döllinger sehr, wenn er diese Stelle für eine besondere Stütze seiner Meinung hält. Offenbar wird die Eucharistie mit der Predigt des göttlichen Wortes hier nicht zum Nachtheile der letzteren verglichen; und die Stelle hat nur das Besondere, daß dem (symbolischen) Leibe des göttlichen Wortes dieses selbst gegenübergestellt wird, ohne Hinzufügung der Bemerkung, daß wir in ihm den wahren und eigentlichen Leib des „Deus Verbum" anzuerkennen haben. Warum man nicht auch dem symbolischen Leibe die größte Ehrerbietung erweisen sollte, läßt sich nicht einsehen.

So glauben wir denn hiemit von Neuem unwidersprechlich dargethan zu haben, daß an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie im katholischem Sinne bei Origenes durchaus nicht zu denken ist, und daß deshalb auch von einer Darbringung dieses Leibes im Abendmahlsopfer, als einer unblutigen Wiederholung des Opfers Christi am Kreuze, bei ihm unmöglich irgendwo die Rede seyn kann. Die katholische Meßopferlehre findet nicht nur keine positiven Zeugnisse für sich in seinen Schriften, sondern sieht sich durch den Zusammenhang seines Lehrbegriffs auch als Möglichkeit ausgeschlossen.

Nur in dem Sinne findet die Lehre von einem Opfern des Leibes Christi im Systeme unseres Kirchenvaters eine mögliche Anwendung, in welchem die Früchte des Geistes in den Gläubigen „figuraliter carnes verbi Dei" (in Levit. hom. II, 2.) heißen, oder die sich hingebende Beschäftigung mit dem göttlichen Worte und die betende Betrachtung desselben ein Opfer genannt werden kann. Im letzteren Sinne heißt es in Joann. tom. VI, 33.: „*Ποῖα δὲ ἑτέρα θυσία δύναται ἐνδελεχισμοῦ εἶναι τῷ λογικῷ νοητὴ, ἢ λόγος ἀκμάζων, λόγος ἀμνὸς συμβολικῶς καλούμενος, ἅμα τῷ φωτίζεσθαι τὴν ψυχὴν ἀναπεμπόμενος καὶ πάλιν ἐπὶ τέλει τῆς τοῦ νοῦ ἐν τοῖς θειοτέροις διατριβῆς ἀναφερόμενος*"; und ebendas. c. 34.: „Wie zwischen dem Früh- und dem Abendopfer die übrigen dar-

gebracht wurden, *οὕτω τοίνυν καὶ ἡμεῖς, ἀπὸ τοῦ περὶ τῆς εἰκόνος τοῦ λόγου πεποιημένοι τὴν ἀρχὴν τῆς ἀναφορᾶς, ὅς ἐστιν Χριστὸς, διαλαμβάνειν περὶ πολλῶν καὶ ὠφελιμωτάτων δυνησόμεθα, καὶ πάλιν ἐν τοῖς περὶ Χριστοῦ καταλήξαντες ἐπὶ τὴν οἱονεὶ ἑσπέραν φθάσομεν καὶ νυκτὰ, ἐρχόμενοι καὶ ἐπὶ τὰ σωματικά*". Und endlich gehört hieher in Joann. tom. X, 13., wo die Bestimmungen des Paschagesetzes auf den Genuß des Wortes als des Fleisches des rechten Osterlamms in der Art angewendet werden, daß gesagt wird: das Fleisch ist nicht roh zu essen, wie die „*δοῦλοι τῆς λέξεως*" thun; aber der „*εἰς ἕψησιν μεταλαμβάνων τὸ ὠμὸν τῆς γραφῆς*" muß sich auch wieder hüten, „*μὴ ἐπὶ τὸ πλαδαρώτερον καὶ ὑδαρέστερον καὶ ἐκλελυμένον μεταλαμβάνειν τὰ γεγραμμένα*". Er muß das Fleisch „*τῷ ζέοντι πνεύματι καὶ τοῖς διδομένοις ὑπὸ θεοῦ διαπύροις λόγοις*" braten; das Essen muß mit dem Haupte begonnen werden, welches die „*κορυφαιότατα καὶ ἀρχικὰ δόγματα περὶ τῶν ἐπουρανίων*" sind, und es ist mit den Füßen zu beschließen, doch so, daß auch die Eingeweide nicht übergangen werden. Die ganze Schrift ist wie Ein Körper ohne Zerreißung ihrer Harmonie zu behandeln, wie ein ganzes Lamm zu essen. „*Ἑκάστῳ τοίνυν ἡμῶν θυέσθω τὸ πρόβατον ἐν παντὶ οἴκῳ πατριᾶς ἡμῶν. καὶ οὕτως ἐν βραχέσι συμφώνως τῇ ἀποστολικῇ ἐκδοχῇ καὶ τῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀμνῷ ἀποδιδόσθω το τυθὲν πάσχα Χριστός*".

VI.

Tertullian.

(1843.)

Was bei allen Kirchenvätern gilt, das gilt ganz besonders auch bei Tertullian, daß wir nämlich, um zu richtigen Anschauungen zu gelangen, dem Beispiele der katholischen Theologen nicht nachfolgen dürfen, bei welchen es zu einem rechten Verständniß und zu einer wahrhaften Darstellung der altkirchlichen Opferlehre darum nie kommen kann, weil sie in den Vätern immer nur das finden wollen, was sie im apologetischen oder polemischen Interesse ihrer Kirche suchen, und weil sie demgemäß auch ihr Augenmerk stets nur auf solche Stellen gerichtet erhalten, welche vom Abendmahlsopfer handeln und, einzeln für sich betrachtet, irgendwie eine der Meßopferlehre günstige Deutung zuzulassen scheinen. Das rechte Verfahren kann hier, wie überall, nur dasjenige seyn, welches weder dem Allgemeinen noch dem Besonderen seine Aufmerksamkeit entzieht, und eben so das Ganze nur aus seinen Explikationen im Einzelnen, wie das Einzelne nur nach seiner Stellung im Ganzen und im Lichte seines Zusammenhanges mit diesem zu erkennen sucht. Um diejenigen Stellen unseres Kirchenvaters, welche vom eucharistischen Opfer handeln, recht verstehen zu lernen, werden wir vor Allem wieder fragen müssen, zu welcher Anschauungsweise vom Opfer und Priesterthum der Christen Tertullian überhaupt sich bekannt hat.

Was nun fürs Erste das christliche Priesterthum anbetrifft, so bemerkt Klee in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte (Bd. 2. S. 221.) ganz der Wahrheit gemäß, daß unser Kirchenvater „oft von Priestern redet“, und daß „deren Begriff und Name immer den des Opfers reflektirt“. In der That ist der

Begriff des Priesterthums als ein christlicher und kirchlicher dem Tertullian ganz geläufig, und wir finden von diesem Begriffe bei ihm die reichste und mannichfaltigste Anwendung vor. Aber hat Klee wohl auch Recht, wenn er das Zeugniß unseres Kirchenvaters für das ceremonialgesetzliche Priesterthum, für den göttlich privilegirten besonderen Priesterstand seiner Kirche in Anspruch nimmt? — „Vani erimus", — sagt Tertullian in seiner Schrift: de exhort. castitatis c. 7. — „si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. *Nonne et laici sacerdotes sumus?* Scriptum est: regnum quoque nos et sacerdotes Deo et patri suo fecit. *Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus.* Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. *Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici.* Unusquisque enim de sua fide vivit, nec est personarum acceptio apud Deum. Quoniam non auditores legis justificabuntur a Deo sed factores, secundum quod et apostolus dicit. Igitur *si habes jus sacerdotis in temetipso, ubi necesse est*, habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse est habere jus sacerdotis. Digamus tinguis? digamus offers? Quanto magis laico digamo capitale erit agere pro sacerdote, cum ipsi sacerdoti digamo auferatur agere sacerdotem? — *Omnes nos Deus ita vult dispositos esse, ut ubique sacramentis ejus obeundis apti simus.* Unus Deus, una fides, una et disciplina. Usque adeo nisi et laici ea observent, per quae presbyteri alleguntur, quomodo erunt presbyteri, qui de laicis alleguntur?" Gleicherweise heißt es de monogamia c. 7.: „*Nos autem Jesus summus sacerdos* et magnus patris de suo vestiens, quia qui in Christo tinguntur Christum induerunt, *sacerdotes Deo patri suo fecit* secundum Joannem. — *Certe sacerdotes sumus a Christo vocati,* monogamiae debitores ex pristina Dei lege, quae nos tunc in suis sacerdotibus prophetavit." Im 11. Capitel derselben Schrift ist von den

Laien die Rede, als von denen, „ex quibus ecclesiae ordo proficit", und C. 12. steht geschrieben: „Unde enim episcopi et presbyteri? Nonne de omnibus?"

Was geht klarer hieraus hervor, als daß Tertullian ein ceremonialgesetzliches Priesterthum, einen ceremonialgesetzlichen Unterschied zwischen Priestern und Laien und eine ceremonialgesetzliche Nothwendigkeit für die letzteren, sich ihr Heil durch die ersteren vermitteln zu lassen, nicht anerkennt? Er lehrt ein allgemeines Priesterthum der Christen. Alle, die getauft sind und Christum angezogen haben, hat Christus der Hohepriester zu Priestern des himmlischen Vaters gemacht. Der allgemeine Christenstand ist es, dessen priesterliche Natur und Eigenschaft die „pristina Dei lex in suis sacerdotibus prophetavit". Jeder Christ trägt das „jus sacerdotis" in sich und Alle sollen in solcher Verfassung sich erhalten, daß sie „ubique sacramentis Dei obeundis apti" sind. — Wohl kennt Tertullian freilich auch Priester im engeren Sinne. Der bestehende Unterschied zwischen „ordo" und „plebs" entgeht ihm nicht; aber er schreibt diesem Unterschiede keine ceremonialgesetzliche Nothwendigkeit und Bedeutung zu, er betrachtet ihn nicht als einen Bestandtheil der Heils-, sondern nur als einen Bestandtheil der Kirchenordnung, er führt ihn nicht auf eine gesetzliche Veranstaltung Gottes, sondern auf „ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus" als auf seinen Grund zurück. Das besondere Priesterthum des „ordo" oder derer, „qui sunt in clero" (de monog. c. 12.), erbaut sich ihm auf dem Grunde des allgemeinen Priesterthums der Christen. Es tritt als ein nothwendiges Produkt des allgemeinen sittlichen Gesetzes der Ordnung und der Wohlanständigkeit überall da ein, wo die Kirche sich eine Verfassung gibt. Aber wie die Kirche älter ist, als ihre Verfassung, so ist auch das allgemeine Priesterthum der Christen früher und ursprünglicher da, als das besondere der Cleriker. Wo noch keine Kirchenverfassung, kein „ecclesiastici ordinis consessus" vorhanden ist, da ist gleichwohl die Kirche und mit ihr das Priesterthum schon da. Jeder ist sich dann selbst Priester, und „ubi tres, ibi ecclesia, licet laici.

Unusquisque de sua fide vivit, nec est personarum acceptio apud Deum".

Wir wissen, daß man sagen wird, Tertullian spreche sich hier nicht als Katholik, sondern als Montanist aus. Aber wenn er auf das, was er hier sagt, montanistische Schlüsse baut, so folgt daraus nicht, daß auch seine Prämissen nur dem montanistischen Standpunkte angehören. Im Gegentheile sucht Tertullian überall seine montanistischen Resultate an Thatsachen und Wahrheiten des allgemeinen christlichen und kirchlichen Bewußtseyns anzuknüpfen. Uebrigens brauchen wir, um Jedermann zu überzeugen, daß unser Kirchenvater die angegebene Ansicht vom christlichen Priesterthum und Kirchenamt nicht erst nach seinem Uebertritte zum Montanismus gewonnen hat, nur auf die apologetisch-dogmatische Abhandlung de baptismo zu verweisen, von welcher selbst Möhler in seiner Patrologie S. 713. jeden Verdacht der Ketzerei abwehrt, indem er sie ganz entschieden „der katholischen Periode des Verfassers" zuschreibt und ihr nicht nur für die „dogmatische Tradition", sondern auch für die „dogmatisch-liturgische Terminologie" der katholischen Kirche die größte Wichtigkeit beimißt. Hier bemerkt Tertullian in Beziehung auf die „observatio dandi et accipiendi baptismum" C. 17.: „Dandi quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcoqi auctoritate, ***propter ecclesiae honorem***, quo salvo salva pax est. Alioquin etiam laicis jus est, (***quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest***), nisi episcopi jam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes. Domini sermo non debet abscondi ab ullo. Proinde et baptismus, aeque Dei census, ab omnibus exerceri potest. Sed quanto magis laicis ***disciplina verecundiae et modestiae*** incumbit, quum ea majoribus competat, ne sibi adsumant dicatum episcopis officium (episcopatus). ***Aemulatio schismatum mater est. Omnia licere dixit sanctissimus apostolus, sed non omnia expedire***" etc. Was Anderes ist hier ausgesprochen, als daß die ordentliche, öffentliche Ausübung der priesterlichen Funk-

tionen für die ganze Gemeinschaft dem Bischof als „summus sacerdos", als oberstem Beamten der priesterlichen Kirchengemeinschaft, und in Abhängigkeit von ihm den Presbytern und Diakonen nur um der Ehre und des Friedens der Kirche willen zukommt? An und für sich, sagt Tertullian, kommt Allen, auch den Laien, das Recht zu. Was Alle auf gleiche Weise empfangen haben, das können auch Alle auf gleiche Weise wieder geben. Wie mit dem Worte Gottes, verhält es sich in dieser Hinsicht auch mit den Sakramenten. Wie „domini sermo non debet abscondi ab ullo", wie jeder Christ das Recht und die Pflicht hat, das Wort Gottes, das er selbst gehört hat, Anderen zu predigen, so hat auch jeder Gläubige, der selbst die Sakramente empfangen hat, das Recht und die Pflicht, da, wo es noth thut, sie Anderen darzureichen. Aber in dem Falle eines bereits geordneten Kirchenwesens thut es eben nicht noth, daß Alle dieses Rechtes und dieser Pflicht in Beziehung auf die Gemeinschaft sich annehmen. Wo zu diesem Zwecke von der Kirche besonders Berufene da sind, da muß „um der Ehre und des Friedens der Kirche willen" jeder Andere zurückstehen. Den von der Kirche nicht besonders Berufenen, den Laien, liegt die „disciplina verecundiae et modestiae" um so mehr ob, als sie dieselbe selbst von den zum Kirchendienste besonders Berufenen in ihrem Verhältniß zum Bischofe eingehalten sehen. „Aemulatio schismatum mater est. Omnia licere dixit sanctissimus apostolus, sed non omnia expedire". Wie sehr contrastirt dieses Alles mit der ceremonialgesetzlichen Betrachtung des besonderen Priesterthums der Kirchenbeamten in der späteren katholischen Kirche! — In der Schrift de cultu feminarum werden c. 12. auch die christlichen Frauen „sacerdotes pudicitiae" genannt.

Sollte mit dieser freien und evangelisch reinen Lehre vom Priesterthum der Christen eine andere, weniger evangelische, von den Opfern derselben gepaart auftreten? Weil nach Klee's oben angeführter ganz richtiger Aussage „Begriff und Name des Priesters immer den des Opfers reflektirt", werden wir das im

Voraus nicht vermuthen. Was wir aber im Voraus vermuthen müssen, das finden wir auch in den Aussagen unseres Kirchenvaters überall bestätiget. Wie sein Begriff vom Priesterthum, so ist auch sein Begriff vom Opfer im Leben und Cultus der Christen ein relativ noch reiner und freier.

In der Schrift adv. Judaeos finden wir C. 5. „*sacrificia terrenarum oblationum*" und „*sacrificia spiritalia*" von ihm unterschieden. Ersterer Art, sagt er, seyen die Opfer der Israeliten, letzterer die der Christen. Beide seyen schon „a primordio" durch die Verschiedenheit der Opfer, welche der ältere Cain und der jüngere Abel darbrachten, vorgebildet worden als „duplicia duorum populorum sacrificia". Die vom levitischen Gesetze vorgeschriebenen Opfer durften nur an Einem Orte, und nirgends als „in terra promissionis, in terra sancta" dargebracht werden. Dagegen „postea per prophetas praedicat spiritus futurum, ut in omni terra aut in omni loco offerantur sacrificia Deo, sicuti ipse per Malachiam angelum, unum ex duodecim prophetis, dicit: Non recipiam sacrificium de manibus vestris, quoniam ab oriente sole usque ad occidentem nomen meum clarificatum est in omnibus gentibus, dicit dominus omnipotens; et in omni loco offeruntur sacrificia munda nomini meo. Item in psalmis David dicit: Afferte Deo patriae gentium, (indubitate, quod in omnem terram exire habebat praedicatio apostolorum,) afferte Deo claritatem et honorem, afferte Deo sacrificia nominis ejus; tollite hostias et introite in atria ejus. Namque quod *non terrenis sacrificiis sed spiritalibus Deo litandum sit*, ita legimus, ut scriptum est: Cor contribulatum hostia est Dei. Et alibi: Sacrifica Deo sacrificium laudis et redde altissimo vota tua. Sic itaque *sacrificia spiritalia laudis designantur, et cor contribulatum acceptabile sacrificium Deo demonstratur*" etc. Es frage sich also nur, ob der „novae legis lator et novi testamenti haeres et *novorum sacrificiorum sacerdos*", der „*sacrificiorum aeternorum antistes*, regni aeterni aeternus dominator", schon gekommen

oder noch zu erwarten sey (C. 6.) — Offenbar bezeichnet **Tertullian** hier die „sacrificia spiritalia" im Gegensatze zu den „sacrificia terrena" oder „sacrificia terrenarum oblationum" als solche, welche **in der Zerknirschung des Herzens und in dem Loben und Preisen des Namens Gottes** bestehen, wie er denn auch vorher schon C. 2. von Abel gesagt hat, daß Gott dessen Opfer wohlgefällig annahm, weil er „offerebat in simplicitate cordis", während der ältere Bruder Cain „quod offerebat, non recte dividebat".

Im 4. Buche der Schrift adv. Marcionem lesen wir C. 1., wo unser Kirchenvater zeigen will, daß die allerdings bestehende „diversitas" beider Testamente nicht mit Marcion auf eine Verschiedenheit der Urheber zurückzuführen ist, sondern „in unum et eundem Deum competit, illum scilicet, a quo constat eam dispositam sicut et praedicatam", den Ausspruch: „Igitur si alias leges aliosque sermones et novas testamentorum dispositiones a creatore dixit futuras, ut etiam ipsorum sacrificiorum alia officia potiora et quidem apud nationes destinarit, dicente Malachia: Non est voluntas mea in vobis, inquit dominus, et sacrificia vestra non excipiam de manibus vestris, quoniam a solis ortu usque ad occasum glorificatum est in nationibus nomen meum et in omni loco sacrificium nomini meo offertur et sacrificium mundum, scilicet *simplex oratio de conscientia pura*, — necesse est omnis demutatio veniens ex innovatione diversitatem ineat, quorum sit, et contrarietatem ex diversitate". In demselben Buche heißt es C 9. in Beziehung auf die Worte des Herrn (Luc. V, 14.): „Vade, ostende te sacerdoti et offer munus, quod praecepit Moyses": „Argumenta enim figurata, ut, puta, prophetae legis, adhuc in suis imaginibus tuebatur, quae significabant, hominem quondam peccatorem, verbo mox Dei emaculatum, offerre debere munus Deo apud templum, *orationem scilicet et gratiaram actionem apud ecclesiam per Christum Jesum*, *catholicum patris sacerdotem*". Und in gleicher Weise C. 35. von dem Samariter, der unter zehn

geheilten Aussätzigen der einzige war, der wieder umkehrte und Gott die Ehre gab: „Ideo fides tua te salvum fecit audiit, quia intellexerat, *veram se Deo omnipotenti oblationem, gratiarum scilicet actionem*, *apud verum templum et verum pontificem ejus*, *Christum*, facere debere". — Klarer, als in diesen drei Stellen, kann es gewiß nirgends ausgesprochen seyn, daß Tertullian das Wesen der neutestamentlichen Opfer und die „alia officia potiora" derselben in nichts Anderem suchte und erkannte, als in der „simplex oratio de conscientia pura", oder in der „gratiarum actio", welche der „homo quondam peccator, verbo Dei mox emaculatus", als „vera oblatio" im wahren Tempel, d. h. in der Kirche, und „per" oder „apud Jesum Christum" als dem „catholicus patris sacerdos" oder dem „verus pontifex" Gott darbringt*).

Wollte man aber diesen Aussprüchen unseres Kirchenvaters ihre volle Beweiskraft aus dem Grunde wieder absprechen, weil er das Werk adv. Marcionem in „der montanistischen Periode seines Lebens" geschrieben habe, so verweisen wir theils auf die zuerst angeführte Stelle in der Abhandlung adv. Judaeos zurück, welche kein gegründeter Verdacht des Montanismus trifft, theils berufen wir uns auf die Schrift de oratione, welcher Möhler das Zeugniß gibt, daß sie „nach dem allgemeinen Urtheile, wenn nicht die früheste, doch eine der ersten Hervorbringungen des Tertullian ist", und daß einzelne Aeußerungen derselben ganz „im antimontanistischen Sinne lauten".

Hier heißt es C. 22. und 23.: „Diligentiores in orando subjungere in orationibus Alleluja solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant qui simul sunt. Et

*) Auf die große Uebereinstimmung, in welcher Tertullian sowohl hinsichtlich der Betrachtungsweise des neutestamentl. Opfers überhaupt, als hinsichtlich der Anwendung der prophetischen Stellen des A. T. auf dasselbe mit Justinus Martyr und Irenäus begriffen ist, glauben wir unsere Leser hier nicht erst noch besonders aufmerksam machen zu müssen.

est optimum utique institutum omne, quod proponendo et honorando Deo competit, *saturatam orationem velut optimam hostiam admovere. Haec est enim hostia spiritalis, quae pristina sacrificia delevit.* Quo mihi, inquit, multitudinem sacrificiorum vestrorum? Plenus sum holocaustomatum arietum, et adipem agnorum et sanguinem taurorum et hircorum nolo. Quis enim requisivit ista de manibus vestris? *Quae ergo quaesierit Deus, evangelium docet.* Veniet hora, inquit, quum veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate. Deus enim spiritus est, et adoratores itaque tales requirit. *Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem Dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit.* Hanc de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, *agape coronatam cum pompa bonorum operum inter psalmos et hymnos deducere ad Dei altare debemus, omnia nobis a Deo impetraturam*".

Wenn Tertullian an diesem Orte von dem Gebete als der „optima hostia" spricht, wenn er von dem Gebete ausdrücklich sagt, daß nirgends anders als in ihm jene „hostia spiritalis" zu suchen sey, „quae pristina sacrificia (die sacrificia terrena" oder „terrenarum oblationum", von welchen adv. Jud. c. 5. die Rede ist) delevit", wenn er die Anbetung des Vaters im Geiste und in der Wahrheit als dasjenige bezeichnet, was Gott im Gegensatze zu den verworfenen Opfern des A. T. im Evangelium fordere, und von den Christen rühmt: „Nos sumus veri adoratores et *veri sacerdotes*, qui *spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem* Dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit", so können wir nach solchen direkten, entschiedenen und unzweideutigen Erklärungen über seine eigentliche Herzensmeinung, über das Resultat seiner innersten Ueberzeugung doch wahrlich nicht mehr im Zweifel seyn. Daß er das Gebet als das wahrste

und eigentlichste, als das höchste und geistlichste Opfer der Christen betrachtete, ist gewiß. Der wahrhaft Betende bringt sein Herz und seine Seele Gott zum Opfer dar. Darum wird de orat. c. 1. das „secrete adorare“ als ein „Deo soli religionem suam offerre“ bezeichnet; darum heißt es im Apologeticus c. 24.: „alius *suam animam* Deo voveat, alius hirci“, und c. 30. derselben Schrift lesen wir: „Illuc suspicientes christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore, oramus. Precantes sumus omnes semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum et quaecunque hominis et Caesaris vota sunt. Haec ab alio orare non possum, quam a quo scio me consecuturum, quoniam et ipse est qui solus praestat, et ego sum cui impetrare debetur, famulus ejus, qui eum solum observo, qui propter disciplinam ejus occidor, *qui ei offero opimam et majorem hostiam, quam ipse mandavit, orationem de carne pudica, de anima innocenti, de spiritu sancto profectam*“. Fast in derselben Weise drückt sich Tertullian in der Schrift ad Scapulam aus, wo es c. 2. heißt: „Itaque et *sacrificamus* pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius, sed *quomodo praecepit Deus, pura prece.* — Ita nos magis oramus pro salute imperatoris, ab eo eam postulantes, qui praestare potest“.

Den Gedanken, daß das Gebet jene vom Evangelium geforderte und im prophetischen Worte geweissagte „spiritalis hostia“ ist, welche „pristina sacrificia delevit“, daß im rechten Beten ein „spiritu sacrificare“ stattfindet, und daß das christliche Gebetsopfer „de carne pudica, de anima innocenti, de spiritu sancto proficiscitur“, verfolgt unser Kirchenvater weiter, wenn er in der Schrift de exhort. cast. c. 10. sagt: „Oratio de conscientia procedit. Si conscientia erubescit, erubescit oratio. *Spiritus deducit orationem ad Deum.* Si spiritus reus apud se sit, si conscientia erubescat, *quomodo*

audebit orationem deducere ad altare, de qua erubescente et ipse suffunditur sanctus minister?"

Den anderen Gedanken aber, daß wir als wahre Anbeter und wahre Priester im Geiste „orationem Dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit", darbringen, daß wir, „quomodo praecepit Deus, pura prece sacrificare" sollen, führt er weiter aus, indem er in der Schrift de orat. das Gebet des Herrn als dasjenige erweist, welches „non propria tantum orationis officia complexa est, venerationem Dei aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem Domini, omnem commemorationem disciplinae, ut revera in oratione breviarium totius evangelii comprehendatur" (c. 1.). „Compendiis paucorum verborum" — sagt er c. 9. — „quot attinguntur edicta prophetarum, evangeliorum, apostolorum, sermones Domini, parabolae, exempla, praecepta! Quot simul expunguntur officia! Dei honor in patre, fidei testimonium in nomine, *oblatio obsequii in voluntate*, commemoratio spei in regno, petitio vitae in pane, exomologesis debitorum in deprecatione, sollicitudo tentationum in postulatione, sollicitudo tentationum in postulatione tutelae. Quid mirum? *Deus solus docere potuit, ut se vellet orari. Ab ipso igitur ordinata religio orationis et de spiritu ipsius jam tunc, cum ex ore divino ferretur, animata suo privilegio ascendit in coelum, commendans patri quae filius docuit*". Damit aber Niemand glauben möge, daß das Gebet des Herrn mehr, als nur ein Muster und Vorbild eines rechten christlichen Gebetes sey, damit Niemand dasselbe für eine ceremonialgesetzliche Gebetsformel ansehen und zu dem Wahne sich bekennen möge, daß man über den Wortlaut desselben beim Gebetsopfer schlechterdings nicht hinausgehen dürfe, fügt Tertullian sogleich hinzu: „Quoniam tamen Dominus, prospector humanarum necessitatum, seorsum post traditam orandi disciplinam, petite, inquit, et accipietis, et sunt, quae petantur pro circumstantia cujusque, *praemissa legitima et ordinaria oratione quasi fun-*

und eigentlichste, als das höchste und geistli... a, jus est su-
sten betrachtete, ist gewiß. Der wahr... memoria tamen
Herz und seine Seele Gott zum Opfer... , tantum ab au-
orat. c. 1. das „secrete adorare“...
nem suam offerre“ bezeichnet; d... elle „spiritus deducit
ticus c. 24.: „alius suam ani... , S. 10. der Schrift de
und c. 30. derselben Schrift les... welche „viam orationibus
stiani manibus expansis,... diesen Geboten ist das haupt-
non erubescimus, denic... endanus ad Dei altare, quam,
oramus. Precantes su... nsae cum fratribus contraxerimus,
ratoribus, vitam illi... est enim ad pacem Dei accedere sine
tutam, exercitus... nem debitorum cum retentione? Quo-
orbem quietum... patrem iratus in fratrem, cum omnis ira ab
sunt. Haec... sit nobis? — Nec ab ira solummodo, sed
me consecu... confusione animi libera debet esse orationis
et ego sr... de tali spiritu emissa, qualis est spiritus, ad
solum c... mittitur. Neque enim agnosci poterit a spiritu sancto
offere... inquinatus, aut tristis a laeto, aut impeditus a li-
ora... Nemo adversarium recipit, nemo nisi comparem suum
ri... admittit“.

Wenn aber nach dem Bisherigen unser Kirchenvater vorzüglich das rechte Gebet als das eigenthümliche und Gott wohlgefällige geistliche Opfer der Christen betrachtet, so dürfen wir das doch nicht so ansehen, als ob ihm allein das Gebet im engeren Sinne des Wortes unter diesen Begriff fiele. Wie nach dem evangelischen Gebote, daß man „allezeit“ und „ohne Unterlaß“ beten soll, unter den Gebetsbegriff das ganze Leben subsumirt werden muß, insoferne es Gott geweiht, im Hinblicke auf Gott, nach Gottes Willen, in dessen Dienste und zu dessen Ehre geführt werden soll, wie im neuen Testamente selbst als ein Gott wohlgefälliges Opfer neben dem wahren und rechten Gebete Alles dasjenige betrachtet und dargestellt wird, was der Mensch an sich und an seinen Brüdern um Gottes willen und zu Gottes Ehre thut, so weiß auch Tertullian noch von anderen christlichen Opfern, als von den Gebetsopfern im engeren Sinne des Wortes.

ier Schrift de resurr. carnis sagt er c. 8.: rificia Deo grata, conflictationes dico ani- seras et aridas escas, et appendices hujus o de proprio suo incommodo instaurat. et viduitas et modesta in occulto ma- o et una notitia ejus de bonis car- r". Und de cultu fem. lib. II. c. 9. idam ipsam Dei creaturam sibi interdicunt, vino et animalibus esculentis, quorum fructus periculo aut sollicitudini adjacent: *sed humilitatem* *animae suae in victus quoque castigatione Deo immolant*". In demselben Buche ist C. 12. von den christlichen Frauen als solchen, „quae *pudicitiae sacerdotes* dicuntur" und darum nicht „impudicarum ritu cultae et expictae procedere" sollen, die Rede. Ferner heißt es in der Abhandlung de virgin. velandis c. 13.: „Quod si unius victoriati vel quamcunque eleemosynae operationem sinistra conscia facere prohibemur, quantum tenebrarum circumfundere debemus, cum *tantam oblationem Deo offerimus ipsius corporis et ipsius spiritus nostri, cum illi ipsam naturam consecramus?*" Und in der Schrift ad uxor. lib. I, c. 7. lesen wir: „Quantum fidei detrahant, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum *viduam allegi in ordinem, nisi univiram, non concedit; aram enim Dei mundam proponi oportet*. Tota illa ecclesia candida de sanctitate describitur. *Sacerdotium viduitatis* et celebratum est apud nationes, pro diaboli scilicet aemulatione etc."

Daß endlich Tertullian neben dem Gebete und außer der Enthaltsamkeit im Essen und Trinken, so wie in der Befriedigung des Geschlechtstriebes, außer dem Fasten, der freiwilligen Jungfrauschaft und der Verzichtung auf eine zweite Heirath (virginitatis et viduitatis sacerdotia — ad uxor. I, 6.) auch noch das Almosengeben und die Wohlthätigkeits-

damento, accidentium jus est desideriorum, jus est superstruendi extrinsecus petitiones, cum memoria tamen praeceptorum, ne quantum a praeceptis, tantum ab auribus Dei longi simus".

Wie nach der oben angeführten Stelle „spiritus deducit orationem ad Deum", so ist es nach C. 10. der Schrift de orat. „*memoria praeceptorum*", welche „*viam orationibus sternit ad coelum*". Und unter diesen Geboten ist das hauptsächlichste das, „*ne prius ascendamus ad Dei altare*, quam, si quid discordiae vel offensae cum fratribus contraxerimus, resolvamus. — Quid est enim ad pacem Dei accedere sine pace, ad remissionem debitorum cum retentione? Quomodo placabit patrem iratus in fratrem, cum omnis ira ab initio interdicta sit nobis? — Nec ab ira solummodo, sed omni omnino confusione animi libera debet esse orationis intentio, de *tali spiritu emissa, qualis est spiritus, ad quem mittitur*. Neque enim agnosci poterit a spiritu sancto spiritus inquinatus, aut tristis a laeto, aut impeditus a libero. Nemo adversarium recipit, nemo nisi comparem suum admittit".

Wenn aber nach dem Bisherigen unser Kirchenvater vorzüglich das rechte Gebet als das eigenthümliche und Gott wohlgefällige geistliche Opfer der Christen betrachtet, so dürfen wir das doch nicht so ansehen, als ob ihm allein das Gebet im engeren Sinne des Wortes unter diesen Begriff fiele. Wie nach dem evangelischen Gebote, daß man „allezeit" und „ohne Unterlaß" beten soll, unter den Gebetsbegriff das ganze Leben subsumirt werden muß, insoferne es Gott geweiht, im Hinblicke auf Gott, nach Gottes Willen, in dessen Dienste und zu dessen Ehre geführt werden soll, wie im neuen Testamente selbst als ein Gott wohlgefälliges Opfer neben dem wahren und rechten Gebete Alles dasjenige betrachtet und dargestellt wird, was der Mensch an sich und an seinen Brüdern um Gottes willen und zu Gottes Ehre thut, so weiß auch Tertullian noch von anderen christlichen Opfern, als von den Gebetsopfern im engeren Sinne des Wortes.

In seiner Schrift de resurr. carnis sagt er c. 8.: „Nam et *sacrificia Deo grata*, *conflictationes dico animae, jejunia et seras et aridas escas*, et appendices hujus officii sordes caro de proprio suo incommodo instaurat. *Virginitas* quoque et *viduitas* et *modesta in occulto matrimonii dissimulatio* et *una notitia ejus* de bonis carnis Deo *adolentur*". Und de cultu fem. lib. II. c. 9. lesen wir: „Quidam ipsam Dei creaturam sibi interdicunt, abstinentes vino et animalibus esculentis, quorum fructus nulli periculo aut sollicitudini adjacent: *sed humilitatem animae suae in victus quoque castigatione Deo immolant*". In demselben Buche ist C. 12. von den christlichen Frauen als solchen, „quae *pudicitiae sacerdotes* dicuntur" und darum nicht „impudicarum ritu cultae et expictae procedere" sollen, die Rede. Ferner heißt es in der Abhandlung de virgin. velandis c. 13.: „Quod si unius victoriati vel quamcunque eleemosynae operationem sinistra conscia facere prohibemur, quantum tenebrarum circumfundere debemus, cum *tantam oblationem Deo offerimus ipsius corporis et ipsius spiritus nostri, cum illi ipsam naturam consecramus?*" Und in der Schrift ad uxor. lib. I, c. 7. lesen wir: „Quantum fidei detrahant, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum *viduam allegi in ordinem, nisi univiram, non concedit; aram enim Dei mundam proponi oportet*. Tota illa ecclesia candida de sanctitate describitur. *Sacerdotium viduitatis* et celebratum est apud nationes, pro diaboli scilicet aemulatione etc."

Daß endlich Tertullian neben dem Gebete und außer der Enthaltsamkeit im Essen und Trinken, so wie in der Befriedigung des Geschlechtstriebes, außer dem Fasten, der freiwilligen Jungfrauschaft und der Verzichtung auf eine zweite Heirath (virginitatis et viduitatis sacerdotia — ad uxor. I, 6.) auch noch das Almosengeben und die Wohlthätigkeits-

übung als ein gottwohlgefälliges und den Christen gebotenes Opfer ansah, erhellt besonders aus der Schrift de idololatria, wo er im 22. Capitel denen den Vorwurf des Götzendienstes macht, welche für erwiesene Wohlthaten Segenswünsche im Namen der heidnischen Götter annehmen und so das, was sie um Gottes willen gethan haben, zur Ehre der Götzen gereichen lassen. „Aeque" — sagt er — „benedici per deos nationum Christo initiatus non sustinebit, ut semper rejiciat immundam benedictionem, et eam sibi in Deum convertens emundet. Benedici per deos nationum, maledici est per Deum. Si cui dedero eleemosynam vel aliquid praestitero beneficii, et ille mihi deos suos vel coloniae genium propitios imprecetur, jam *oblatio* mea vel operatio *idolorum honor erit*, per quae benedictionis gratiam compensat. Cur autem non sciat me Dei causa fecisse, ut *et Deus potius glorificetur et daemonia non honorentur in eo, quod propter Deum feci?* Sed Deus videt, quoniam propter ipsum feci; pariter videt, quoniam propter ipsum fecisse me nolui ostendere et *praeceptum ejus idolothytum quodammodo feci*. Multi dicunt: nemo se debet promulgare; puto autem nec negare: negat enim, quicunque dissimulat in quacunque causa pro ethnico habitus. Et utique omnis negatio idololatria est, sicut omnis idololatria negatio, sive in factis sive in verbis".

Nachdem wir im Bisherigen über den Opferbegriff Tertullians im Allgemeinen uns orientirt haben, können wir nun zur Betrachtung derjenigen Stellen übergehen, welche mehr oder weniger bestimmt und ausschließlich vom Abendmahlsopfer handeln. Daß unser Kirchenvater dieses gar nicht kenne oder nirgends von ihm rede, können wir im Voraus nicht vermuthen. Wissen wir ja doch aus unseren früheren Untersuchungen über die Opferlehre der apostolischen und der ältesten Kirchenväter, daß die Betrachtung und Bezeichnung der Eucharistie als Opferhandlung schon vor Tertullian überall in der christlichen Kirche verbreitet war. Es fragt sich also nur, in welchem Sinne unser Kirchenvater auch von der Eucharistie als einer Opferhandlung spricht, worin er

das eigentliche Opfer bei dem Abendmahlsopfer uns suchen lehrt, und was er als den Gegenstand der Darbringung bei demselben betrachtet.

Die katholischen Theologen Döllinger (a. a. O. S. 110. ff.), Klee (a. a. O. S. 221.) und Möhler (a. a. O. S. 777.) nehmen keinen Anstand, den Tertullian als einen Zeugen für die Meßopferlehre ihrer Kirche geltend zu machen, und ihm also die Lehre von der Opferung des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie zuzuschreiben. Sie berufen sich dabei außer den „oblationes pro defunctis“, deren bei unserem Kirchenvater zuerst Erwähnung geschieht, hauptsächlich auf die Stelle de orat. c. 14., wo es heißt: „Similiter et stationum diebus non putant plerique *sacrificiorum orationibus interveniendum*, quod statio solvenda sit accepto corpore domini. Ergo devotum Deo obsequium eucharistia resolvit, an magis Deo obligat? Nonne sollemnior erit statio tua, si *et ad aram Dei steteris? Accepto corpore domini et reservato* utrumque salvum est, et *participatio sacrificii* et executio officii“.

Keiner der drei Genannten gibt eine eigentliche Erklärung dieser allerdings sehr wichtigen und schwierigen Stelle. Döllinger, welcher allein nicht mit einer bloßen Anführung sich begnügt, bemerkt nur, daß Tertullian hier die Gebete der Kirche bei der Feier der Eucharistie „sacrificiorum orationes“ nenne, von einem Stehen am Altare Gottes spreche und aussage, daß man am Opfer Theil nehme, indem man den Leib des Herrn empfange und aufbewahre. Aus diesen letzten Worten, fügt er hinzu, ist zugleich offenbar, daß Tertullian nicht das bloße Brod für den Gegenstand des Opfers hielt. Und in einer Anmerkung bemerkt er außerdem noch, daß sacrificiorum orationes nicht Gebete, die zugleich Opfer sind, sondern nur Gebete beim Opfer der Kirche bezeichnen könne.

Was uns anbetrifft, so glauben wir auch nicht, daß bei den Worten „sacrificiorum orationes“ ein Genitivus epexegeticus anzunehmen sey, und eben so geben wir zu, daß das „accipere corpus domini“ als zur „participatio sacrificii“ mit gehörig

bezeichnet wird. Auch das können und wollen wir nicht leugnen, daß „Tertullian nicht das bloße Brod für den Gegenstand des Opfers hielt"; aber wenn uns Döllinger damit zu verstehen geben will, unser Kirchenvater habe „corpus domini" als den Gegenstand des Opfers oder der Darbringung betrachtet, so müssen wir, ehe wir uns das insinuiren lassen, doch erst noch genauer zusehen. — Zunächst folgt aus der Stelle, wie gesagt, nicht mehr, als daß unser Kirchenvater hier das Empfangen, wenn auch nicht das sofortige Genießen des Leibes des Herrn als zur „participatio sacrificii" mit gehörig bezeichnet. Den Schluß aber von dem, was den Opfernden als Opferspeise gleichsam dargeboten wird, auf das, was sie selbst geopfert haben, können wir durchaus nicht sofort als einen begründeten anerkennen. Empfangen und Darbringen sind nicht an und für sich zusammenfallende Begriffe. Was zur „participatio sacrificii" gehört, muß darum noch nicht auch zur „oblatio" desselben gehören. Von einem „accipere corpus domini" spricht Tertullian, nirgends aber von einem „offerre" oder „sacrificare" desselben. Ja er könnte von einem solchen auch nirgends sprechen, könnte den Leib und das Blut Christi nirgends als das, was von den Christen Gott dargebracht wird, bezeichnen, ohne sich dadurch mit allen seinen sonstigen Aeußerungen über die Natur und den Gegenstand der neutestamentlichen Opfer in den vollsten und direktesten Widerspruch zu versetzen. Döllinger ist in einem großen Irrthum befangen, wenn er die unauflösliche Schwierigkeit der Annahme eines solchen Widerspruchs durch die Bemerkung beseitigt zu haben glaubt, „daß das Opfer der Christen ein unblutiges ist, welches nur durch Gebete und Anrufungen vollbracht wird." Tertullian spricht, wie wir schon gesehen haben und noch sehen werden, von dem Gebete durchaus nicht als von dem bloßen Mittel der „Vollbringung" einer außer ihm liegenden Opfersubstanz, sondern als von dem substantiellen Wesen des neutestamentlichen Opfers und dem eigentlichen Gegenstande der Darbringung bei demselben. Es ist ihm das „sacrificium mundum", das „munus", die „vera oblatio", die „optima hostia", die „hostia spiritalis", die

„opima hostia“ selbst, welche dargebracht werden soll und in Beziehung auf welche die Ausdrücke: „offerre, facere, admovere, sacrificare, ad Deum deducere, ad altare deducere, in coelum ascendere“ etc. von ihm gebraucht werden.

Es fragt sich also nur, wie Tertullian troß dem, daß ihm das Gebet selbst „sacrificium“ ist, in unserer Stelle von „sacrificiorum orationes“ sprechen und troß dem, daß ihm die Vorstellung von einer Darbringung des Leibes Christi ganz fremd ist, dennoch das Empfangen desselben als zur „participatio sacrificii“ mit gehörig bezeichnen kann.

Die scheinbare Schwierigkeit dieser Frage löst sich unseres Bedünkens leicht, wenn man die verschiedenen Bestandtheile, aus welchen die Abendmahlshandlung der alten Kirche zusammengesetzt war, sich vergegenwärtigt. Den Anfang bildeten bekanntlich die Oblationen, die Gabenopfer der Gemeindeglieder, welche zur Bestreitung der Bedürfnisse des Cultus und der Armenpflege bestimmt waren, und um dieser ihrer Bestimmung willen als Gott gegeben, als Gott dargebracht, betrachtet wurden. Diese Almosenopfer, in welchen sich die *κοινωνία* der Gemeindeglieder und die Dankbarkeit der Einzelnen gegen Gott, sowie ihre Liebe zu den Brüdern, bethätigte, stammen von der ursprünglichen Verbindung der Abendmahlshandlung mit den Agapen her und bilden nebst den Lob-, Dank- und Bittgebeten, welche die Geber bei ihrer Darbringung im Herzen hatten oder durch den Priester sprechen ließen, die priesterliche Funktion, das „offerre“ der Laien, dessen bei Tertullian so oft Erwähnung geschieht. Gaben darreichen konnten Alle; aber diese Gaben selbst unter lautem Gebete am Altare Gott darbringen, das konnten und durften nicht Alle, wenn ein ordentlicher gemeinsamer Cultusakt zu Stande kommen sollte. Es mußte also für diesen Zweck nothwendig eine zusammenfassende Vertretung der einzelnen opfernden Laienpriester durch den klerikalischen Priester, den sacerdos im engeren Sinne, eintreten; an welche erste Vertretung sich eine zweite natürlich anschloß, nämlich die sämmtlichen Oblationen der Gemeindeglieder durch die von ihnen genommenen Abendmahlselemente. Brod und Wein wurden auf

dem Altare, wie Justinus Martyr und Irenäus sagen, als Dankopfer der Gemeinde dargebracht, als Erstlinge der Creaturen Gottes, als Repräsentanten der trockenen und flüssigen Nahrung, sowie aller leiblichen und geistlichen Segnungen, aller Wohlthaten des Schöpfungs- und Erlösungswerkes.

Die Darbringung geschah zum dankbaren Gedächtniß aller Natur- und Gnadengaben; wie „ἐπ' ἀναμνήσει τῆς τροφῆς ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς", so auch „εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων Ἰησοῦς Χριστός". Es konnte bei dem „εὐχαριστεῖν", dem „super panem Deo gratiarum actionibus fungi", welches das Wesen des Abendmahlsopfers ausmachte, von der sakramentlichen Bestimmung des Brodes und Weines, als Leib und Blut Christi von der Gemeinde empfangen und genossen zu werden, nicht abgesehen, es mußte ganz besonders auch für die Gnade der sakramentlichen Einsetzung Gott gedankt und um die Bereitung des sakramentlichen Genusses Gott angerufen werden. Ueberhaupt schlossen sich an die Dank- die Bitten- und Fürbittengebete der Gemeinde, an die „εὐχαριστίαι" die „αἰτήσεις" ganz natürlich an. Diese Gebete nun nennt Tertullian in unserer Stelle zum Unterschiede von anderen Gebeten, welche auch sacrificia sind, „sacrificiorum orationes", weil sie die Gabenopfer der Gemeindeglieder und die von diesen genommenen Abendmahlselemente zu ihrem materiellen Substrate haben, und weil durch sie das Abendmahlsopfer vollzogen wird, welches aus verschiedenen sakrificiellen Akten zusammengesetzt ist und als das eigentliche Gemeindeopfer „sacrificium" im engeren Sinne genannt wird. — Wird gefragt, was bei diesem zweiten Akt des offerre, welcher nicht von den einzelnen Gemeindegliedern, sondern für Alle durch den „sacerdos" der Gemeinde vollzogen wurde, den eigentlichen Gegenstand der Darbringung bildete, so könnte mann, da Irenäus immer von einem „offerre primitias creaturarum Dei", und unser Kirchenvater de praescript. haeret. c. 39. von einer „panis oblatio" spricht, indem er von dem Teufel, der in seinem

Bestreben „intervertendi veritatem ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis imitatur“, sagt: *„celebrat et panis oblationem“*, zunächst an die natürlichen Substanzen des Brodes und des Weines denken, wenn die constanten Erklärungen aller ältesten Kirchenväter und auch unseres Tertullian, daß die Christen keine „sacrificia terrenarum oblationum“ sondern „sacrificia spiritualia“, Geistes-, Herzens-, Lebens-, Gebets- und Thatenopfer Gott darbringen, nicht dagegen wären. Nach Justin und Irenäus ist es, wie wir gesehen haben, nicht eigentlich das Brod und der Wein, was den Gegenstand der Darbringung bildet, sondern die *„εὐχαριστία“* und *„ἀνάμνησις“*, die „gratiarum actio“, der das Brod und der Wein, die Repräsentanten der leiblichen und geistlichen Segnungen Gottes, die Symbole aller Wohlthaten der Schöpfung und der Erlösung, nur als materielles Substrat, als sinnlicher Anhaltspunkt und Darstellungsmittel dienen. Was aber unseren Kirchenvater anbetrifft, so erklärt er sich über den Sinn, in welchem er von einer „panis oblatio“ spricht, in der Schrift adv. Marcion. näher, wo er I, 23. von einem Christen nach marcionitischer Lehre sagt: „In aliena aqua alii deo tinguitur, ad alienum coelum alii deo expanditur, in aliena terra alii deo sternitur, ***super alienum panem alii deo gratiarum actionibus fungitur***, de alienis bonis ob alium deum nomine eleemosynae et dilectionis operatur“. „Panem offerre“ heißt ihm also so viel, als „super panem Deo gratiarum actionibus fungi“. **Es ist daher allerdings „nicht das bloße Brod“, was er „für den Gegenstand des Opfers hielt“, aber doch auch wieder nichts Anderes, als das Brod, insoferne an irgend eine äußerliche und leibliche Substanz als an den Gegenstand der Darbringung überhaupt gedacht werden kann und soll. Den Leib und das Blut Christi kennt er, wie die Kirchenväter vor ihm, nur als Gegenstand des Empfangs und Genusses, keineswegs aber als Objekt der Opferdarbringung im Abendmahle. Zum Leibe und Blute Christi werden die Abendmahlselemente erst in Folge der Opferdarbringung und durch dieselbe als *„δι' εὐχῆς λόγου τοῦ***

παρὰ Χριστοῦ εὐχαριστηθεῖσα τροφή", wie Justin, als „panis, in quo gratiae actae sunt", wie Irenäus sagt.

Aber, wenn dem so ist, wie kann Tertullian gleichwohl das „accipere corpus domini" als mit zur „participatio sacrificii" gehörig bezeichnen?

Wir fragen: warum glaubten Viele, „stationum diebus sacrificiorum orationibus non interveniendum esse?" Unser Kirchenvater sagt: „quod statio (das Fasten) solvenda sit accepto corpore domini". Was Anderes geht daraus hervor, als daß sie „sacrificiorum orationibus intervenire" und „corpus domini accipere" als zwei unauflöslich mit einander verbundene Akte ansahen? Ihr Schluß war der: An den Abendmahlsgebeten könnten wir nicht Theil nehmen, ohne den Leib des Herrn zu empfangen und zu genießen. Thäten wir aber dies, so würden wir unser Fasten brechen. Folglich können wir, wenn wir an den dies stationum durch die Communion unser Fasten nicht brechen wollen, auch an den Abendmahlsgebeten nicht Antheil nehmen. — Döllinger meint nun, daß Tertullian, wenn er die Gebete für das eigentliche Opfer gehalten hätte, gewiß nicht das Empfangen des Leibes des Herrn als zur participatio sacrificii gehörig bezeichnet, sondern einfach den Rath ertheilt haben würde, mit Unterlassung der Communion an der Opferhandlung, an den „sacrificiorum orationes", Theil zu nehmen. Das hätte aber unser Kirchenvater nur thun können, wenn er von dem späteren katholischen Meßopfer und der durch dieses herbeigeführten Losreißung und Trennung der Opferhandlung von der Communion schon etwas gewußt hätte. Herr Döllinger kann allerdings seinen Glaubensgenossen den Rath, welchen er unserem Tertullian zumuthet, gar wohl ertheilen, oder braucht ihnen denselben vielmehr gar nicht erst zu ertheilen, da sie so schon thun, was er aussagt, weil nach dem Dogma seiner Kirche das „accipere corpus domini", wenigstens für die Laien, zur „participatio sacrificii" nicht erforderlich ist. Bei unserem Kirchenvater aber verhielt sich die Sache noch anders. Für seine und seiner ganzen Zeit Anschauung und Betrachtungsweise bildete die ganze

Abendmahlshandlung noch ein grosses, unzertrennliches Ganzes. Wie das Abendmahlsopfer, war auch der Abendmahlsgenuß ein eigentlicher Gemeindeakt, ein Akt der ganzen versammelten Gemeinde der fideles. Das bloße Theilnehmen am Opferakt, durch Gegenwart bei den Gebeten ohne Theilnahme an der Communion, ist eine Unsitte, welche von Chrysostomus als eine erst zu seiner Zeit aufgekommene gerügt und von diesem Kirchenvater noch als etwas ganz Unstatthaftes bezeichnet wird (hom. III. in Ephes.). Dem Satze also, daß man nicht „sacrificiorum orationibus intervenire“ könne oder dürfe, wenn man nicht zugleich auch „corpus domini accipere“ wolle, konnte und wollte Tertullian durchaus nicht widersprechen. In dieser Beziehung, in Beziehung auf diese Prämisse ihres Schlusses, war er mit denen, deren Meinung er bekämpfte, einig. Wie sollte er auch anders? Bezogen sich doch die Abendmahlsgebete ausdrücklich auch auf den nachfolgenden Abendmahlsgenuß! Bildete doch das Aussprechen der Einsetzungsworte und die Consekration der Abendmahlselemente einen wesentlichen Bestandtheil derselben! Fand doch das „super panem Deo gratiarum actionibus fungi“ zu dem Zwecke Statt, daß der „panis, in quo gratiae actae sunt“, als der sakramentliche Leib des Herrn von der Gemeinde empfangen und genossen werden konnte! Und wurden doch auch die Abendmahlsgebete überhaupt nur im Namen derer und für die Gott dargebracht, welche selbst als Abendmahlsgäste Oblationen dargebracht hatten oder für die solche dargebracht worden waren! Wer also an der Communion nicht Antheil nahm, der war auch bei den Abendmahlsgebeten nicht selbst betheiliget, und es konnte daher auch die „participatio sacrificii“ für ihn nimmermehr „salva“ seyn. Das „accipere corpus domini“ gehörte, wenn auch nicht zur „oblatio“, doch zur „participatio sacrificii“, weil ohne dasselbe eben so wenig als ohne das vorhergegangene Darbringen der Oblationen eine eigene, selbstthätige Betheiligung am Gemeindeopfer, eine volle persönliche Aneignung desselben möglich war.

Hiezu kommt, daß das Empfangen des Leibes des Herrn

auch noch in einer andern Beziehung eine „participatio sacrificii“ ist. Wenn er auch von den Opfernden nicht Gott geopfert werden kann, so wird er doch den Opfernden von Gott gleichsam als Opferspeise dargeboten. „Panis, in quo gratiae aguntur“, ist allerdings nichts Anderes, als das gewöhnliche natürliche Brod; aber „panis, in quo gratiae actae sunt“, die „τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα“, wird den Gläubigen durch die göttliche Gnade als der ein für alle Male für sie geopferte Leib des Herrn zum Genusse dargeboten. Daß diese ganz richtige Vorstellung unserem Kirchenvater nicht fremd war, erhellt außer den Stellen, in welchen er vom Empfange und Genusse des Leibes und des Blutes des Herrn im Abendmahle spricht, auch noch aus einer anderen Stelle, welche, wenn sie sich auch nicht direkt und ausdrücklich auf die Eucharistie bezieht, doch eine leichte und natürliche Anwendung auf dieselbe erleidet. Adv. Jud. c. 14. nämlich, wo er die zwei Böcke, „qui jejunio offerebantur“, als Typen der doppelten „repraesentatio“ oder des „uterque ordo nominis Christi“ darstellt, sagt er: „Unus eorum, circumdatus coccino, maledictus et consputatus et convulsus et compunctus a populo, extra civitatem abjiciebatur in perditionem, manifestis notatus insignibus Christi passionis, qui coccinea circumdatus veste et consputatus et omnibus contumeliis afflictus extra civitatem crucifixus est. Alter vero, pro delictis oblatus et sacerdotibus tantum templi in pabulum datus, secundae repraesentationis argumenta signabat, *qua delictis omnibus expiatis sacerdotes templi spiritalis, i. e. ecclesiae, dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruerentur*, jejunantibus caeteris a salute“.

Hiemit glauben wir denn die oben angeführte, von den katholischen Dogmenhistorikern, Dogmatikern, Polemikern und Apologeten so sehr urgirte Stelle de orat. c. 14. von allen Seiten in das erforderliche Licht gesetzt zu haben. Ihr Sinn ist kein anderer, als folgender. Diejenigen, welche dafürhalten, daß man an den Fasttagen an den Gebeten des Abendmahlopfers nicht Theil nehmen dürfe, glauben dies, weil sie der Ansicht sind, der

Empfang des Leibes des Herrn hebe das Fasten auf. Sie gehen dabei von der Voraussetzung aus, daß eine Betheiligung am eucharistischen Gottesdienste ohne Theilnahme am Abendmahlsgenusse nicht möglich sey. Diese Voraussetzung kann und will Tertullian hinsichtlich ihrer Richtigkeit nicht bestreiten. Darüber, daß das „sacrificiorum orationibus intervenire" das „accipere corpus domini" nach sich ziehe und nothwendig in seinem Gefolge habe, ist er mit seinen Gegnern einverstanden. Es bleibt ihm also nur übrig, entweder für das „solvere stationem" um der Theilnahme an der Eucharistie willen sich auszusprechen, oder zu zeigen, daß eine vollständige Theilnahme an der Eucharistie gar wohl mit der Fortsetzung des Fastens vereinbar sey. Das Letztere thut er, indem er sagt: „Hebt denn die Theilnahme an der Eucharistie den Gott gelobten Gehorsam und Dienst auf, oder verpflichtet sie uns nicht vielmehr Gott noch stärker? Wird das Fasten nicht um so sollenner, wenn man auch am Altare Gottes fastet? Wenn der Leib des Herrn zwar empfangen, aber nicht sogleich genossen, sondern aufbewahrt wird, so besteht Beides ungekränkt und unverletzt neben einander, die Theilnahme an der Eucharistie (participatio sacrificii) und das Fasten (executio officii)".

Unmittelbar vorher in demselben Capitel tadelt unser Kirchenvater die aufgekommene Sitte, daß die „jejunantes *habita cum oratione fratribus* subtrahunt osculum pacis, quod est *signaculum orationis*", indem er sagt: „Quando magis conferenda cum fratribus pax est (vergl. die oben angeführte Stelle de orat. c. 10.), nisi cum oratione commendabilior ascendit, ut ipsi de nostra operatione participent, quam jam audeant de sua pace fratri transigere? Quae *oratio* cum divortio sancti osculi integra? Quem domino officium facientem impedit pax? *Quale sacrificium est, a quo sine pace receditur?* — Das „sine pace" bezieht sich hier ganz offenbar auf das „subtrahere osculum pacis", wovon vorher die Rede war, und unter „sacrificium" kann demgemäß auch

nichts Anderes zu verstehen seyn, als die „habita oratio cum fratribus“. Wenn wir aber wissen, daß das osculum pacis besonders bei der Abendmahlshandlung stattfand, so ist dies also nur ein weiterer Beweis, daß unser Kirchenvater deren Opfercharakter in nichts Anderem als in der „habita oratio cum fratribus“ sucht.

Heißt es nun de praescr. haeret. c. 29. weiter: „Wäre erst mit den Ketzern die christliche Wahrheit aufgekommen, so wären „tot millia millium perperam tincta, tot opera fidei perperam ministrata, tot virtutes, tot charismata perperam operata, tot *sacerdotia*, tot ministeria perperam facta, tot denique martyria perperam coronata“ etc., so steht das „sacerdotia“ in diesem Zusammenhange so unbestimmt da, daß wir dabei eben so wohl an die „virginitatis et viduitatis sacerdotia“ und an die Darbringung der gewöhnlichen Herzens-, Lebens- und Gebetsopfer, als an das eucharistische Opfer in specie denken können. Eine bestimmtere Beziehung auf das Abendmahlsopfer glauben wir in der Stelle de cultu femin. c. 11. anerkennen zu müssen, wo die Worte lauten: „Vobis autem nulla procedendi causa non tetrica. Aut imbecillis aliquis ex fratribus visitandus, aut *sacrificium offertur*, aut Dei verbum administratur. Quodvis horum gravitatis et sanctitatis negotium, et cui opus non sit habitu extraordinario et composito et soluto“. Aber worin das „sacrificium“ seinem Wesen nach besteht, darüber sagt die Stelle nicht das Mindeste aus.

Eben so verhält es sich mit den „sacrificia sine scrupulo“ in der Stelle ad uxor. II. c. 9., wo der Segen einer ungemischten christlichen Ehe also beschrieben wird: „Simul orant, simul volutantur et simul jejunia transigunt, alterutro docentes, alterutro hortantes, alterutro sustinentes. In ecclesia Dei pariter utrique, *pariter in convivio Dei,* pariter in angustiis, in persecutionibus, in refrigeriis; neuter alterum celat, neuter alterum vitat, neuter alteri gravis est; libere aeger visitatur, indigens sustentatur; eleemosynae sine tor-

mento, *sacrificia sine scrupulo*, quotidiana diligentia sine impedimento; non furtiva signatio, non trepida gratulatio, non muta benedictio; sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo provocant, quis melius Deo suo cantet". Wir glauben allerdings, daß die „sacrificia sine scrupulo" sich auf das „pariter in convivio Dei" Seyn beziehen, und glauben dies besonders aus dem Grunde annehmen zu müssen, weil es früher c. 4. heißt: „Quis ad *convivium dominicum* illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittet?"; aber was folgt daraus mehr, als eben nur, was wir schon längst wissen, daß die Abendmahlshandlung überhaupt als eine Opferhandlung betrachtet wurde?

Wenn an demselben Orte unmittelbar vorher eine wahrhaft christliche Ehe als eine solche bezeichnet wird, welche „ecclesia conciliat et *confirmat oblatio* et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet", so haben wir bei der oblatio hier offenbar an Zweierlei zu denken. Einmal an das gemeinsame offerre der Neuvermählten bei dem Abendmahlsopfer der Kirche, und dann an das fürbittende offerre der Kirche selbst für sie durch den sacerdos der Gemeinde. Es fand in Folge ihrer Oblationen ein „oratione commemorare" ihres Ehebündnisses bei dem ordentlichen öffentlichen Gemeindeopferakte, und in weiterer Folge davon auch ihre gemeinsame Theilnahme an der Communion der Gemeinde Statt. Dadurch empfing das neugeschlossene Ehebündniß seine confirmatio, wie durch den Segen der Kirche seine obsignatio.

Ein scheinbar neues Moment tritt uns erst aus den Stellen entgegen, welche von Opfern für Verstorbene sprechen.

So heißt es de corona mil. c. 7.: „*Oblationes pro defunctis*, pro natalitiis annua die facimus". Ferner de monog. c. 10. von der Wittwe in Beziehung auf ihren verstorbenen Gatten: „Enimvero et *pro anima ejus orat*, et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium, et *offert annuis diebus dormitionis ejus*. Nam haec nisi fecerit, vere repudiavit, quantum in ipsa

est" etc. Und endlich de exhort. castit. c. 11.: „Duplex enim iste rubor est, quia in secundo matrimonio duae uxores eundem circumstant maritum, una spiritu, alia carne. Neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem ut jam receptae apud Deum, *pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis*. Stabis ergo ad Deum cum tot uxoribus, quot *in oratione commemoras, et offeres pro duabus, et commendabis illas duas per sacerdotem* de monogamia ordinatum aut etiam de virginitate sancitum, circumdatum virginibus ac univiris? et ascendet *sacrificium tuum* libera fronte, et inter caeteras voluntates bonae mentis postulabis tibi et uxori castitatem?"

Das Neue, das wir aus diesen Stellen ersehen, ist aber einzig und allein das, daß man zu Tertullians Zeiten auch schon für Andere, welche nicht selbst offeriren konnten, namentlich für Verstorbene, Oblationen darbrachte, um ihnen die Einschließung in das Abendmahlsgebet, die Theilnahme an der Frucht und Wirkung des Abendmahlsopfers dadurch zu verschaffen. Diese Sitte war bei den alten Christen das natürliche Ergebniß einerseits von einer Liebe, die mächtiger als der Tod war und die geistige Gemeinschaft mit den Verstorbenen nicht aufgab, andrerseits von dem festen Glauben an die große Kraft gläubiger Fürbitte. Daß es auf nichts Anderes, als auf die Erweisung einer solchen fortdauernden Gemeinschaft mit den Verstorbenen und auf eine wirksame Fürbitte für sie abgesehen war, erhellt aus den angeführten Stellen selbst deutlich genug. Der überlebende Gatte betet für die Seele oder den Geist des verstorbenen. Er steht mit ihm „ad Deum", indem er seiner „in oratione commemorat". Er „commendat eum (oder eam) per sacerdotem" in Folge dessen, daß er „pro eo offert". Dadurch, daß er für ihn „offert" und ihn „per sacerdotem commendat", d. h. seiner in den Abendmahlsgebeten der Gemeinde Erwähnung thun läßt, verstärkt er seine Fürbitte für ihn durch die der Gemeinde. Weil aber das, was im Namen der Gemeinde „per

sacerdotem“ geschieht, auf seinen Wunsch und in Folge seines Verlangens stattfindet, ist es selbst wieder „suum sacrificium, quod ascendit“.

Dies, nichts Anderes, ist das Ergebniß der Stellen, welche bei Tertullian vom Opfer für Verstorbene handeln. Sie zeugen, wie gesagt, auf das Unwidersprechlichste dafür, daß man zur Zeit unseres Kirchenvaters schon die Verstorbenen nicht als außerhalb des Bereiches einer wirksamen Fürbitte der lebenden Gemeinde stehend betrachtete, und daß man als die wirksamste Fürbitte und Bitte diejenige ansah, welche als ein Bestandtheil des eucharistischen Gemeindeopfers auftrat. Daß das eucharistische Gemeindeopfer nicht blos in Danksagungen sondern auch in Bitten bestand, nicht blos εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας sondern auch αἰτήσεις in sich begriff, und daß die eucharistische Danksagung nur das war, wodurch sich die Gemeinde in den Stand setzte, Gott angenehm und erhörlich im Namen Christi bitten zu können, das ist wahrlich nicht etwas, was wir zuerst von Tertullian erfahren. Wer darin etwas Neues sehen oder suchen wollte, der müßte die von uns aus Justinus Martyr und Irenäus mitgetheilten Stellen schlecht aufgefaßt und in Betrachtung gezogen haben. Die Natur und der Geist des christlichen Lebens brachten es aber mit sich, daß sich neben und mit der Bitte auch die Fürbitte geltend machen mußte; und wenn diese nicht für Stände sondern für Personen geschah, so brachte es die liturgische Gestaltung des eucharistischen Opfers weiter mit sich, daß man auch für sie Gaben darbringen, für sie offeriren mußte. Wir können also wirklich als neue, erst durch Tertullian uns zukommende Notiz nur das betrachten, daß ein kirchliches Fürbitten und eben darum auch Offeriren auch für Verstorbene stattfand. Was die Entwickelung des eigentlichen Opferbegriffes, abgesehen von anderen Dogmen, anbetrifft, bezeichnet dies so wenig eine neue Stufe, daß im Gegentheile gerade die Stellen, in welchen unser Kirchenvater vom offerre pro defunctis handelt, der unwidersprechlichste und der schlagendste Beweis dafür sind, daß er das

Wesen und die Substanz des christlichen Opfers in nichts Anderem als in dem Gebete suchte.

Blicken wir nun nach allem diesem noch einmal auf die oben bereits angeführte Stelle de orat. c. 23.: „Hanc (orationem) de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, *agape coronatam, cum pompa operum bonorum* inter psalmos et hymnos *deducere ad Dei altare* debemus, omnia nobis a Deo impetraturam" zurück, so werden wir leicht einsehen, daß in ihr das eigentliche Abendmahlsopferbekenntniß unseres Kirchenvaters vorliegt. Es ist ihm das eucharistische Opfer das Gebet, welches *„de toto corde devota, — — agape coronata, cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos ad Dei altare deducitur"* und *„omnia nobis a Deo impetratura"* ist. Das „agape coronata" bezieht sich auf die ursprüngliche, hinsichtlich des Opfercharakters immer nachwirkend gebliebene, Verbindung der Eucharistie mit den Agapen, auf das „osculum pacis" und auf die Bethätigung der innigsten Gemeinschaft mit dem Herrn und mit den Brüdern in der gemeinsamen Communion, die „pompa operum bonorum" dagegen hauptsächlich auf die Darbringung der Oblationen und Almosenopfer. Alles dieses aber erscheint in Beziehung auf den Opferbegriff nur als Begleitung und Verstärkung des Gebets.

Hiemit steht in Uebereinstimmung, was wir in der Stelle de anima c. 9.: „Jam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut adlocutiones proferuntur aut *petitiones delegantur*" als Bezeichnung der verschiedenen Bestandtheile des ordentlichen öffentlichen Gemeindegottesdienstes der Christen vorfinden, so wie das, was im Apologeticus ausgesprochen vorliegt, wo c. 39. gesagt wird: „Coimus in coetum et congregationem, *ut ad Deum quasi manu facta precationibus ambiamus*. Haec vis Deo grata est. Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum ac potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis. Cogimur

ad literarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere. Certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam praeceptorum nihilominus inculcationibus densamus; ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Nam et judicatur magno cum pondere ut apud certos de Dei conspectu, summumque futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut ***a communicatione orationis*** et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Praesident probati quique seniores" etc.

So erkennen wir denn aus Allem, daß uns Tertullian über die Lehre der früheren Kirchenväter vom Opfer im christlichen Cultus im Wesentlichen nicht hinausführt. Von einem Fortschritt der kirchlichen Opferlehre in der Richtung zum späteren katholischen Meßopferbegriff hin ist in seinen Schriften keine Spur zu entdecken. Die Vorstellung, daß der Leib und das Blut Christi im Abendmahlsopfer Gott dargebracht werden, ist ihm noch gänzlich fremd. Er weiß in Beziehung auf den Abendmahlsleib des Herrn auf Seiten der Laien nur von einem „desiderare (ad ux. II. 6.), manus admovere (de idol. c. 7.), accipere (de orat. c. 14.), gustare (ad ux. II. 5.), vesci" (de pudic. c. 9.), auf Seiten der Priester nur von einem „tradere"*). Daß er der erste ist, welcher der „oblationes pro

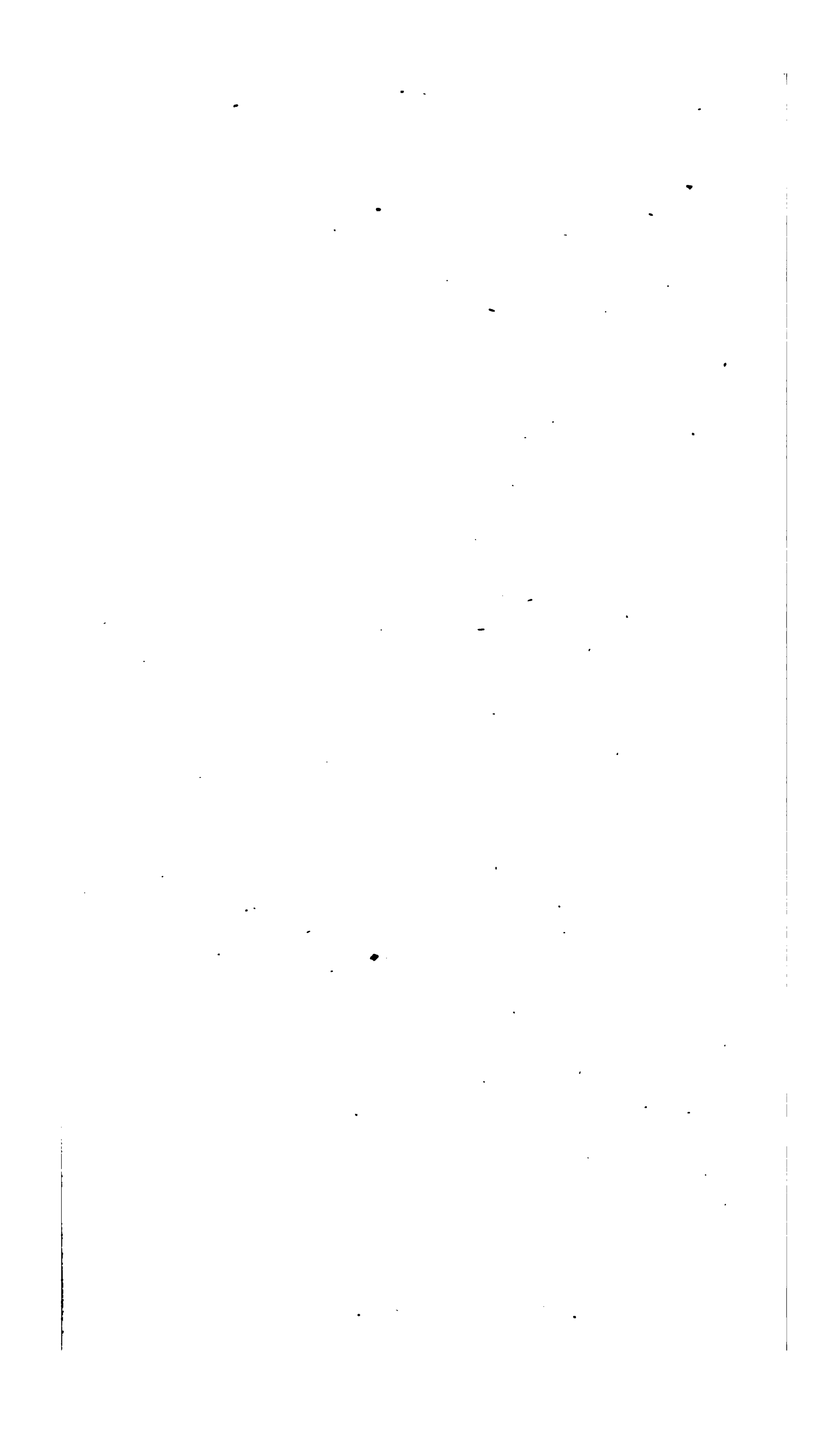
*) De idol. c. 7. — „eas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis corpora conferunt. Nec hoc sufficit. Parum sit, si ab aliis manibus ***accipiant,*** quod contaminent, sed etiam ipsi ***tradunt*** aliis, quod contaminaverunt. Alleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. Pro scelus! Semel Judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacessunt. O manus praecidendae!" etc. Wenn irgend wo, so hätte hier Tertullian von dem Opfern des Leibes des Herrn eine oratorisch wirksame Anwendung machen können, wenn er etwas davon gewußt hätte. — Heißt es de pudic. c. 9.: „Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum spiritus sancti, et an-

defunctis“ Erwähnung thut, hat seinen Grund wahrscheinlich nur darin, daß er zuerst Veranlassung fand, dies zu thun. Auf keinen Fall haben wir Ursache, es als etwas besonders Wichtiges und für die Entwickelungsgeschichte der kirchlichen Opferlehre besonders Bedeutsames zu urgiren. Die Art und Weise, wie unser Kirchenvater von den Oblationen für die Verstorbenen spricht, läßt uns, wie gesagt, an nichts Anderes, als an die Bethätigung einer fortdauernden liebenden Gemeinschaft und an eine für wirksam gehaltene öffentliche kirchliche Fürbitte denken. Wir lernen daraus nur so viel, daß das eucharistische Gemeindeopfer als der Mittelpunkt des Gemeindekultus bereits alle speciellen Fürbitten,

---

nulum denuo, signaculum lavacri, et *rursus illi mactabitur Christus*, et recumbet eo in thoro, de quo indigne vestiti a tortoribus solent tolli et abjici in tenebras, nedum spoliati“, so läßt sich den gesperrt gedruckten Worten allerdings die Beziehung auf die Eucharistie nicht wohl absprechen, aber der gebrauchte Ausdruck ist durch das besprochene Gleichniß vom verlornen Sohne bedingt, und weist nicht auf das Abendmahlsopfer, sondern auf den Abendmahlsgenuß hin. Tertullian will zeigen, daß sich die genannte Parabel auf die Heiden, nicht aber auf Christen, welche die in der Taufe empfangenen Heilsgüter umgebracht haben, bezieht. Wenn man das letztere annehmen wollte, bemerkt er, „jam non moechi et fornicarii, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient. Et elisa est verissime hoc magis modo tota substantia sacramenti. — — Hic erit prodigus filius, qui nunquam retro frugi, qui statim prodigus, quod non statim christianus“. Der bekehrte Heide, bei welchem dies der Fall sey, „recordatur patris Dei, satisfacto redit, vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat. Annulum quoque accipit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita exinde *opimitate dominici corporis vescitur*, eucharistia scilicet“. In diesen zuletzt angeführten Worten finden die früheren ihre Erklärung. Unser Kirchenvater sagt in Anwendung des Bildes der Parabel von dem, daß ihm „Christus mactatur“, dem gestattet ist, „opimitate dominici corporis vesci“. Wird ja auch das Kalb im Gleichniß nicht zum Opfer, sondern zum Genusse geschlachtet!

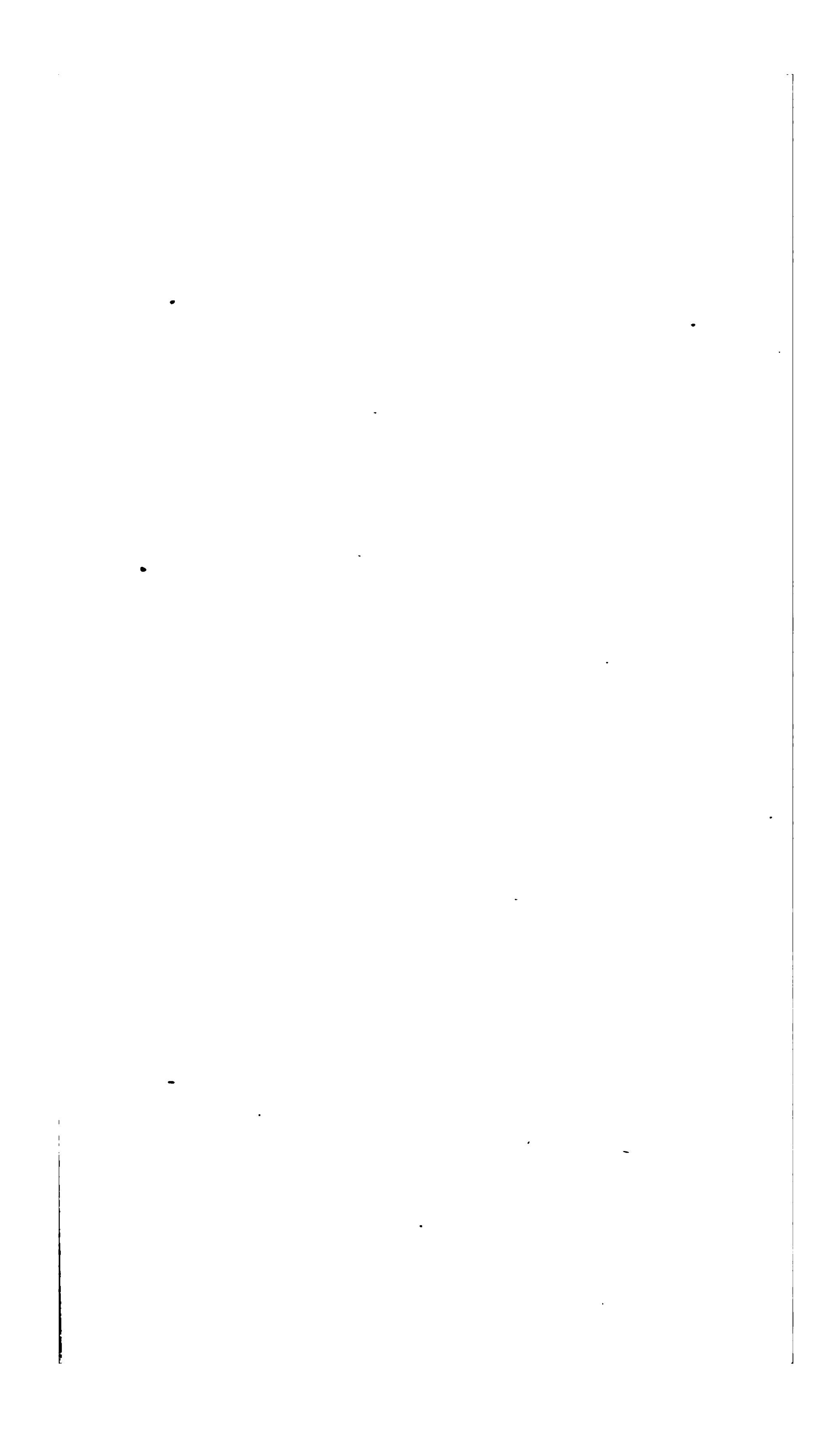
die für die Verstorbenen wie die für die Neuvermählten (de ux. II. 9.) und andere, in seinen Kreis gezogen und in sich aufgenommen hatte. Immer also ist und bleibt es ein großes Unrecht, welches an Tertullian und an der christlichen Wissenschaft begangen wird, wenn katholische Theologen sich das Ansehen geben, als vermöchten sie in der Lehre unseres Kirchenvaters vom Opfer im christlichen Cultus irgendwie die Lehre ihrer Kirche vom Meßopfer wieder zu erkennen.



VII.

Anhang.

Gedanken und Bemerkungen über die altkirchliche Armenpflege.



Das Gesammtbild von der **altkirchlichen Armenpflege**, welches uns die sogenannten Constitutiones sanctorum apostolorum, auf welche wir oben schon wiederholt Bezug genommen haben, darbieten, ist folgendes.

Für den Unterhalt und die Verpflegung der Armen in ihrer Mitte sorgt die **christlich-kirchliche Gemeinde** als solche. Daß sie dies thut, erkennt sie als ihre heilige Pflicht. Indem sie es thut, übt sie einen wesentlichen Bestandtheil ihres Gemeindegottesdienstes aus und bringt Gott ein wohlgefälliges Opfer dar. Die Art und Weise endlich, wie sie es thut, ist eine nach bestimmten Grundsätzen und Regeln **geordnete**.

Für's Erste nämlich sollen nur **wirklich Arme und Hilfsbedürftige**, solche, welche für ihren Unterhalt noch nicht oder nicht mehr selbst ausreichend sorgen können, die Früchte der Wohlthätigkeit der Gemeinde genießen, also Waisen, Wittwen, Kranke, arbeitsunfähige Greise, solche, welche eine zu große Familie haben, nothleidende und verlassene Fremde u. dgl. *).

Für's Zweite sollen diese Armen nicht bettelnd bei den einzelnen Gemeindegliedern herumgehen und auf eine einerseits herabwürdigende andrerseits belästigende Weise die Privatwohlthätigkeit in Anspruch nehmen, sondern ihren Unterhalt und ihre Verpflegung aus den Händen der Gemeindevorsteher erwarten. Als solche, welche durch Gottes Fügung und Schickung in Hilfsbedürftigkeit sich befinden, haben sie sich nicht zu schämen und dürfen sich nicht herabsetzen. Sie nehmen einen von Gott ihnen ange-

*) Vergl. die oben S. 28. bereits angeführte Stelle L. II, 25.: „*τὰ εἰςφερόμενα ἐπὶ προφάσει πενήτων ἑκούσια καλῶς οἰκονομείτω ὀρφανοῖς καὶ χήραις καὶ θλιβομένοις καὶ ξένοις ἀπορουμένοις*“ *κ. τ. λ.* — und L. IV, 3., wo es heißt: „*ὁ μὲν γὰρ δι' ἡλικίαν ὀρφανίας ἢ γήρως ἀτονίαν ἢ νόσου πρόςπτωσιν ἢ τέκνων πολυτροφίαν λαμβάνων, ὁ τοιοῦτος οὐ μόνον οὐ μεμφθήσεται, ἀλλὰ καὶ ἐπαινεθήσεται*“.

wiesenen, sehr ehrenvollen Stand ein. Sie sind nichts Geringeres, als der Opferaltar, das *θυσιαστήριον* der Gemeinde. Der Altar aber wandelt nicht umher und sucht die Opfer auf, sondern erwartet diese an seiner Stätte. So sollen denn auch die Armen mit ruhigem Gottvertrauen auf die Gaben warten, welche ihnen dargereicht werden, sollen eines stillen, ehrbaren und gottseligen Wandels sich befleißigen und Alles, was sie empfangen, unter Gebet und Danksagung und mit Fürbitte für ihre Wohlthäter genießen. Gott die Opfer ihres Lobes und Dankes und ihrer Fürbitte für die sie verpflegende Gemeinde darzubringen, haben sie als ihre Hauptpflicht anzuerkennen. Indem sie diese Pflicht erfüllen, erweisen sie sich eben als Altar Gottes*).

Die dritte Regel ist die, daß auch die Gemeindeglieder ihre

---

*) Vergl. L. II, 26.: „*αἵ τε χῆραι καὶ ὀρφανοὶ εἰς τύπον τοῦ θυσιαστηρίου λελογίσθωσαν ὑμῖν· αἵ τε παρθένοι εἰς τύπον τοῦ θυμιατηρίου τετιμήσθωσαν καὶ τοῦ θυμιάματος*“. L. III, 6.: „*γνωριζέτω οὖν ἡ χήρα, ὅτι θυσιαστήριόν ἐστι θεοῦ καὶ καθίσθω ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτῆς, μὴ μετά τινος προφάσεως ἐν ταῖς τῶν πιστῶν οἰκίαις ἐπὶ τῷ λαμβάνειν εἰςπορευομένη· οὐδὲ γάρ ποτε τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ περιτρέχει, ἀλλ' ἐν ἑνὶ τόπῳ ἵδρυται*“. — Ferner ebendas. c. 7.: „*τὸν αὐτὸν οὖν τρόπον καὶ τῶν τοιαυτῶν χηρῶν ἐκλείσθη τὰ ὦτα τῆς καρδίας, εἰς τὸ μὴ καθεζομένας ἔνδον ἐν ταῖς στέγαις αὐτῶν προςλαλεῖν τῷ κυρίῳ, ἀλλὰ περιτρεχούσας —— αἱ τοιαῦται οὖν χῆραι οὐ προσήρτηνται τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ*“. — Und c. 14.: „*καὶ ἡ χήρα προσευχέσθω ὑπὲρ τοῦ δεδωκότος, ὅστις ποτ' ἂν ᾖ, ἅγιον θυσιαστήριον Χριστοῦ ὑπάρχουσα*“ *κ. τ. λ.* (Sie soll nicht nach dem Namen des Gebers fragen. — Das vorhergehende Kapitel bietet eine Formel dar, wie die Wittwen für die unbekannten Geber und den Bischof (*καλῶς τῷ θεῷ λειτουργήσαντα καὶ διδάξαντα εὔκαιρον ἐλεημοσύνην γυμνῇ τῇ συγγήρῳ μου γίνεσθαι*) beten sollen.) — L. IV, 3.: „*θυσιαστήριον γὰρ τῷ θεῷ λελογισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τιμηθήσεται, ἀοκνῶς ὑπὲρ τῶν διδόντων αὐτῷ διηνεκῶς προσευχόμενος, οὐκ ἀργῶς λαμβάνων, ἀλλὰ τῆς δόσεως αὐτοῦ, ὅση δύναμις, τὸν μισθὸν διδοὺς διὰ τῆς προσευχῆς*“ *κ. τ. λ.*

Wohlthätigkeit gegen die Armen nicht privatim und nach eigenem Gutdünken ausüben sollen. Die Armenpflege bildet einen großen gemeinsamen Opferakt der Gemeinde, an welchem die einzelnen Gemeindeglieder in dem Maße und nach der Stellung Antheil zu nehmen haben, welche sie im geordneten Gemeindeleben einnehmen. Die Laien sollen nichts unmittelbar den Armen darreichen, sondern ihre Gaben und Opfer durch den Priester der Gemeinde auf den Altar Gottes bringen lassen. Ihnen kommt das Geben („*διδόναι*") zu, sie haben ihre Opfer und Gaben entweder in eigener Person oder durch die Diakonen dem Bischofe auszuhändigen; das gottwohlgefällige Gebrauchen, Verwenden und Vertheilen des Empfangenen aber, die Verwaltung des Armenfonds, das „*οἰκονομεῖν*", ist der diesem von Gott angewiesene Beruf. Der Bischof als „*οἰκονόμος καὶ διοικητὴς τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων*" ist Gott, der ihm diese „*οἰκονομία*" anvertraut hat, hinsichtlich der rechten Verwaltung, hinsichtlich des „*καλῶς οἰκονομεῖν*", strenge Rechenschaft schuldig; aber auch nur Gott allein. Niemand soll ihn daher argwöhnisch beobachten oder kontroliren wollen; aber er selbst soll Gott, dem er verantwortlich ist („*ὡς ἔχων Θεὸν λογιστευτὴν τούτων*"), stets vor Augen haben und allen Bedürftigen nach Gerechtigkeit und Billigkeit („*μετὰ δικαιοσύνης*") das ihnen Gebührende zutheilen. — Wiederholt wird bemerkt, daß Niemand etwas ohne den Bischof thun soll, daß wer etwas ohne den Bischof thut, es vergeblich („*εἰς μάτην*") thut und so, daß es ihm von Gott nicht als ein gutes Werk zugerechnet wird („*οὐ γὰρ αὐτῷ εἰς ἔργον λογισθήσεται*"). Dem Bischof sollen daher alle Spenden übergeben werden; denn „er kennt die Bedrängten und Nothleidenden, heißt es, und giebt einem Jeden nach Gebühr („*πρὸς τὸ ἁρμόζον*"), daß nicht Einer zweimal oder öfter an Einem Tage oder in Einer Woche empfängt und ein Anderer gar nichts." Dem wahren Bedürfniß soll abgeholfen werden, nicht dem scheinbaren („*δίκαιον γάρ ἐστι μᾶλλον τοῖς θλιβομένοις κατ' ἀλήθειαν ἐπαρκεῖν ἢ τοῖς νομιζομένοις θλίβεσθαι*").*)

*) Vergl. die oben S. 27. 28. und S. 52. 53. angeführten Stellen.

Der vierte Grundsatz endlich ist der, daß als „Gottesgabe" für die Armen nichts angenommen und verwendet werden soll, woran der Makel der Ungerechtigkeit und der Sünde haftet. Daher sollen keine Gaben angenommen werden von Allen, welche ein sündhaftes Gewerbe treiben, und überhaupt von allen Sündern, welche nicht Buße thun. „Die Opfer der Sünder, wird bemerkt, sind Gott ein Greuel." „Was nicht mit gutem Gewissen dargebracht werden kann („*δυσσυνείδητοι εἰσφοραί*"), soll nicht auf den Altar Gottes kommen." Wenn die Gottlosen Gaben darbringen, heißt es, so werden ihre Gebete nicht nur nicht erhört, sondern sie erzürnen Gott, indem sie ihn ihrer Bosheit gedenken machen. Eine Wittwe, die für solche Opferer betet, wird auch nicht erhört. Diejenigen aber, welche Gaben Solcher annehmen und davon Wittwen und Waisen nähren, laden eine große Schuld vor Gott auf sich. Wenn es einmal an Gaben fehlt, so soll der Bischof das Bedürfniß den Brüdern bekannt machen oder eine besondere Kollekte bei den Gläubigen veranstalten. Besser sey es, zu sterben, als von den Gaben der Gottlosen zu leben. Wider Wissen und Willen angenommene Geschenke Solcher sollen auf Holz und Kohlen verwendet werden; denn es sey billig, daß der Gottlosen Gaben vom Feuer verzehrt werden, und nicht zur Nahrung des Frommen dienen*).

*) L. IV, 6. Der Bischof soll *καρποφορίας* nicht annehmen von solchen, welche *κάπηλοι, πόρνοι, ἅρπαγες κ. τ. λ.* sind, — „*ὅτι λέγει ἡ γραφὴ, βδελυκτοὺς εἶναι παρὰ θεῷ πάντας τοὺς τοιούτους· οἱ γὰρ παρὰ τῶν τοιούτων δεχόμενοι καὶ τρέφοντες χήρας καὶ ὀρφανοὺς, ὑπεύθυνοι τῷ κριτηρίῳ τοῦ θεοῦ γενήσονται· — — εἰ δὲ καὶ ἐξ ἀσεβῶν φαγοῦσα χήρα καὶ ἐμπλησθεῖσα προσεύξεται ὑπὲρ αὐτῶν, οὐκ εἰσακουσθήσεται*". — c. 7.: „*οὐ μὴν δὲ, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν ἁμαρτίαις γενόμενοι, καὶ μὴ μεταγνόντες, οὐ μόνον οὐκ εἰσακουσθήσονται προσευχόμενοι, ἀλλὰ καὶ τὸν θεὸν παροξυνοῦσιν, ὑπομιμνήσκοντες αὐτὸν τῆς ἑαυτῶν μοχθηρίας — — φεύγετε οὖν τὰς δυσσυνειδήτους εἰς τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ εἰσφοράς*". — c. 8.: „*διὰ τοῦτο ἐλάβετε δόμα λευϊτῶν, τὴν καρποφορίαν τοῦ ἐν ὑμῖν λαοῦ, ἵνα ἐπαρκῆτε καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς*

Fragen wir uns nun, was wir von dieser altkirchlichen Theorie und Praxis der christlichen Armenpflege zu halten haben, so können wir uns die großen und wesentlichen Vorzüge derselben wohl unmöglich verhehlen.

In der allerersten Zeit und bei der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem ist die Erweisung des christlichen Sinnes in dieser Beziehung bekanntlich nicht vor einem Mißgriffe bewahrt geblieben. Die Christen wußten, daß sie Alles, was sie besaßen, von Gott hatten, und daß es nicht zu selbstsüchtigem Besitze und Genusse, sondern zur Beförderung der Ehre Gottes, zum Schaffen ihres Seelenheils und zum Wirken für das Wohl ihrer Brüder ihnen verliehen war. Sie wußten, daß sie ihre Liebe und Dankbarkeit gegen Gott durch thätige Liebe gegen ihre Brüder beweisen sollten und daß der Herr gesagt hat: „Wahrlich, ich sage euch, was ihr gethan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan, und was ihr nicht gethan habt einem unter diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht gethan“. Sie wußten, daß sie mit allen ihren Kräften und allem ihrem Vermögen nur Gott zu dienen berufen, daß sie Alles, was sie durch Gott waren und von Gott hatten, auch wieder als ein Opfer des Lobes und Dankes Gott schuldig waren, und daß sie ihre Herzensopfer auf eine Gott wohlgefällige Weise nicht anders, als, wie durch einen heiligen Wandel überhaupt, so insbesondere durch Gebet und Wohlthätigkeitsübung, durch den „*καρπὸς χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ*“ und die „*εὐποιΐα καὶ κοινωνία*“ (Hebr. XIII, 16.) bethätigen konnten. Auch fühlten sie wohl, daß es sich mit der christlichen Bruderliebe und dem Verhältniß brüderlicher Gleichheit nicht vertragen würde,

δεομένοις, καὶ μὴ ἐν ἀπορίᾳ συνεχόμενοι παρὰ πονηρῶν λαμβάνητε“. — In diesem Zusammenhange heißt es dann weiter, daß es besser sey, wegen Mangels zu sterben, als von *πονηροῖς* Opfergaben anzunehmen. Fehle es an hinreichenden Gaben, so solle der Bischof dies den Brüdern bekannt machen und eine Collekte veranstalten. — c. 10.: „*δίκαιον γὰρ τὰ παρὰ ἀσεβῶν ταῦτα πυρὸς εἶναι καταν άλωμα, οὐκ εὐσεβῶν βρῶμα*“.

wenn sie sich von den Armen aufsuchen und um Hilfe anflehen ließen. Um diesen eine Demüthigung, sich selbst aber eine Beschämung zu ersparen, mußten sie so geben, daß die einzelnen Geber den einzelnen Empfängern nicht gegenübertraten, daß die ersteren nicht Menschen zu geben und die letzteren nicht von Menschen zu empfangen schienen und alle auf gleiche Weise aus der Hand Gottes zu leben das Bewußtseyn behielten. Dies nun, glaubten sie, würde nicht besser geschehen, und ihre Weltverleugnung einerseits, ihre brüderliche Liebe und innige Lebensgemeinschaft andrerseits würde sich nicht vollkommener bethätigen können, als wenn sie sich ihres besonderen Besitzes entledigten und denselben zu einem Gemeingute Aller machten. Indem sie ihre Güter und Habe verkauften und den Erlös zu der Apostel Füßen legten, wollten sie Alles, was sie von Gott hatten, an Gott wieder zurückgeben, um aus seiner Hand nur in Gemeinschaft und Gleichheit mit ihren Brüdern wieder zu empfangen. Aber so energisch die christliche Gesinnung hier sich äußerte, so wenig können wir sie doch eine recht erleuchtete nennen und uns den großen Mißgriff verbergen, den sie hinsichtlich ihrer Bethätigung sich hat zu Schulden kommen lassen. Gott will nicht das, was wir von ihm haben, so wieder von uns zurück erhalten, wie wir es von ihm empfangen haben. Er hat uns zu Haushaltern darüber gesetzt und will, daß wir mit dem anvertrauten Pfunde in seinem Dienste wuchern sollen. Daß sie sich dieses Haushalterthums Gottes eigenmächtig entsetzten und damit, daß sie sich ihres Rechtes auf ihren Besitz begaben, auch der Verantwortung und der Pflicht, welche ihnen Gott hinsichtlich desselben auferlegt hatte, entledigten, das war es, was die ersten Christen zu Jerusalem nicht bedachten. Sie übersahen in ihrem Eifer, daß man haben kann und soll, als hätte man nicht, und daß man mit den Brüdern alle Dinge gemein haben kann, ohne sich des Besitzes und der verantwortungsvollen Verwaltung des von Gott anvertrauten Pfundes zu entledigen. Sie bezogen das, was nur von dem selbstsüchtigen Besitze und Genusse gilt, auf den eigenthümlichen Besitz irdischer Güter überhaupt und vergaßen, daß der Mensch

von der sündhaften Liebe zu diesen nicht dadurch frei wird, daß er sie mit Einem Male weggibt, sondern dadurch allein, daß er sie nur als Haushalter Gottes zu haben und zu gebrauchen lernt. Abgesehen also von der praktischen Unthunlichkeit einer solchen äußerlichen Gütergemeinschaft und von den traurigen Erfahrungen, welche sich in ihrem Gefolge einstellen mußten, konnte sich das bezeichnete Verfahren der ersten Christen zu Jerusalem auch vor dem Richterstuhle einer besonnenen christlichen Einsicht nicht halten.

Aber was war nun zu thun? Sollte die Armenpflege aufhören, als Gemeindeangelegenheit betrachtet und behandelt zu werden, sollte den Mangel Leidenden zugemuthet werden, ihre Hilfe und Unterstützung durch Betteln bei den einzelnen Gemeindegliedern zu suchen? Das widerstand dem christlichen Gefühle und Bewußtseyn. Der Wohlhabende und Jeder, der geben konnte, sollte das Bewußtseyn bethätigen, daß er mit seinen Gaben eine Pflicht gegen Gott erfülle, und der Arme sollte beim Empfang seiner Gabe auch weniger an den einzelnen menschlichen Geber, als an Gott zu denken veranlaßt seyn. Daher wurde mit Recht die Almosenspende und die Armenverpflegung zu einem wesentlichen und integrirenden Bestandtheile des Gemeindegottesdienstes, des christlichen Kultus, gemacht. Schon Justinus Martyr schließt, wie wir oben bemerkt haben, die Beschreibung des christlichen Gemeindegottesdienstes und der Abendmahlshandlung in seiner größeren Apologie mit den Worten: „Die Wohlhabenden aber und diejenigen, welche guten Willen dazu haben, bringen, ein Jeder nach seinem eigenen freien Entschluß und Vorsatz, Gaben dar. Das Gesammelte wird dem Vorsteher der Gemeinde übergeben, und dieser kommt damit den Waisen, den Wittwen, den wegen Krankheit oder sonst einer Ursache Bedrängten, den Gefangenen, den Fremden und überhaupt allen Nothleidenden zu Hilfe“. Was Justinus hier nur kurz andeutet, das eben finden wir in den sogenannten apostolischen Konstitutionen weiter entwickelt und ausführlicher beschrieben.

Nach dieser Beschreibung begab sich kein Christ des eigenen Besitzes und der eigenen Verwaltung dessen, worüber ihn Gott

zum Haushalter gesetzt hatte. Das Privatvermögen wurde als eine göttliche Ordnung geachtet, und eine abstrakte äußerliche Gütergemeinschaft fand durchaus nicht Statt. Jeder hatte über das, was er besaß und erwarb, frei zu verfügen und war hinsichtlich des Gebrauchs und der Anwendung blos Gott verantwortlich. Aber man erkannte es als Pflicht, das von Gott anvertraute Gut auf eine Gott wohlgefällige Weise zu gebrauchen und Gott davon immer Opfer des Lobes und des Dankes für den Zweck des Dienstes Gottes in der Gemeinde darzubringen. Von erzwungenen Beiträgen für den Zweck des Kultus und der Armenpflege, von einer Kirchen- und Armensteuer findet sich keine Spur. Jeder hatte selbst zu erwägen, wie viel oder wie wenig er als Haushalter Gottes in dieser Beziehung zu thun habe, und war hinsichtlich des Maßes seiner Gabe nur Gott seinem Herrn verantwortlich. Es herrschte durchaus das Prinzip der Freiwilligkeit.

Mit Recht betrachten wir dieses schon als einen großen Vorzug. Mit der Freiwilligkeit des Gebens hört in der Regel auch die Willigkeit und Fröhlichkeit desselben auf. Eines erzwungenen Gebens kann man sich nicht so erfreuen, wie eines freiwilligen, das Herz thut dabei nicht so seinem freien Triebe Genüge; es widersteht dem christlichen Gefühle, daß das, was nur als freie und freudige Aeußerung der rechten Gottes- und Nächstenliebe, als herzlicher Dienst Gottes in der Gemeinde seiner Gläubigen einen rechten Werth hat, Gegenstand einer äußerlichen Abschätzung und eines Zwangs werden soll. Wie die erzwungenen Beiträge dem Geber seine Freudigkeit rauben, so verleiten sie den Empfänger zu dem Wahne, daß ihm in dem, was er empfängt, nur sein äußerliches Recht zu Theil werde, und ersticken in ihm die rechte Dankbarkeit gegen Gott und gegen die Menschen.

Aber wie nun, wird man fragen, wenn die freiwilligen Beiträge nicht in zureichendem Maße fließen? Bei den alten Christen war dies nicht zu fürchten. Denn abgesehen von der Energie der Gottes- und Nächstenliebe, welche sie auszeichnete,

trug schon die Art und Weise der Erhebung der Beiträge wesentlich dazu bei, den Eifer des Gebens immer zu reizen und nicht erkalten zu lassen. Es bildete ja dieses Geben, wie wir bemerkt haben, einen wesentlichen und integrirenden Bestandtheil des ordentlichen öffentlichen Gottesdienstes der Gemeinde; es wurde als ein Opferakt betrachtet und behandelt, und bekam dadurch die rechte religiöse Weihe; der Gebende gab das, was er darbrachte, als eine Gottesgabe (*τὰ τοῦ θεοῦ δόματα* II, 24. — *τὰ κυριακὰ, τὰ εἰς τὴν προςφοραν τοῦ θεοῦ διδόμενα δῶρα* II, 25.), und der Nehmende empfing das, was er erhielt, ebenfalls als eine Gottesgabe. Der Spendende wurde in dem Gedanken erhalten, daß er nur Gott die schuldigen Opfer seines Lobes und Dankes darbringe, und die Armen konnten sich des Bewußtseyns nicht entschlagen, daß sie vom Altare Gottes lebten, ja daß sie selbst ein Altar Gottes in der Gemeinde seyen. — Welch' einen heilsamen Einfluß auf Gesinnung und Verhalten der Gebenden, wie der Empfangenden, mußte dies haben?! Man sage nicht, die Erhebung der Almosensammlung zu einem öffentlichen gemeinsamen Kultus- und Opferakt sey etwas Unbiblisches gewesen. Man darf nur die falsche Vorstellung von einem Sühnopfer ferne und dagegen die von einem Gott gebührenden Dienst-, Lob- und Dankopfer festhalten, so läßt sich nicht das mindeste Unchristliche oder Unprotestantische wahrnehmen, und der abzuweisende Wahn der Verdienstlichkeit schließt sich auf unberechtigte Weise eben so leicht an jeden anderen Kultusakt und an die Almosenspende außerhalb des Kultus an. Das Lob- und Dankopfer erkennt die Apologie der A. K. (S. 253 ff.) als eine nothwendige Aeußerung und Bethätigung der christlichen Frömmigkeit ausdrücklich an, und unsere Kirche hätte sich gegen diese Anerkennung nicht sträuben können, ohne sich mit dem göttlichen Schriftworte in direkten Widerspruch zu versetzen. Der Apostel Paulus betrachtet Alles, was er von den Gemeinden für sich und für die Armen empfängt, als von Dankbarkeit gegen Gott zeugende und zur Verherrlichung des Namens Gottes dienende gottwohlgefällige Opfer (Phil. IV, 18. 2 Kor. IX, 12.), und Hebr.

XIII, 16. werden Gebet und Wohlthätigkeit ausdrücklich neben einander die christlichen Opfer genannt, welche Gott wohlgefallen*). Wenn nun der eine Opferakt nicht blos für den Privat=, sondern auch für den öffentlichen gemeinsamen Gottesdienst sich eignet, warum nicht auch der andere? Wenn die „*θυσία αἰνέσεως*“, der „*καρπὸς χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ*“ in der Kirche am Altare Gott öffentlich und gemeinsam dargebracht wird, warum nicht auch das andere Opfer, die Erweisung der „*εὐποΐα καὶ κοινωνία*“? Das nicht vor sich her trompeten Lassen und das der Linken nicht wissen Lassen, was die Rechte thut, steht mit der Erhebung des Almosenopfers zum öffentlichen gemeinsamen Kultusakt eben so wenig im Widerspruch, als das, was über das Beten im Kämmerlein gesagt ist, zum Zeugniß wider das Kirchengebet gebraucht werden kann. — Keine Weise des Gebens konnte den Reichen und Wohlhabenden weniger zur stolzen Selbstüberhebung veranlassen, als die altkirchliche, bei welcher der Gebende nicht dem einzelnen Dürftigen, sondern Gott gegenüber auftrat, und was die hilfsbedürftigen Armen anbetrifft, wie mußten sie sich getröstet, erhoben und zur Heiligung angetrieben fühlen durch das Bewußtseyn, als der Altar Gottes bei der Gemeinde betrachtet und behandelt zu werden! Das Verhältniß, in welchem sie als Almosenempfänger zur Kirche und ihrem Kultus standen, wie mußte das dem seelsorgerischen Einfluß des Klerus ihre Häuser und Herzen öffnen und der Zucht der Kirche sich zu fügen sie willig und geneigt machen! — Wir könnten diese Bemerkungen weiter verfolgen. Doch wir wollen uns für jetzt mit diesen Andeutungen begnügen und das Weitere dem Nachdenken unserer Leser überlassen.

---

*) Vergl. oben S. 23 ff.

und gründlichste Exemplifikation der rechten systematischen und historisch-kritischen Behandlung der gesammten Liturgik an dem Objekte der Initiationsakte dar. — Aeußerst günstige Recensionen und Anzeigen finden sich von ihm im Theol. Literaturblatt zur allg. K. Z. vom J. 1847 Nr. 71 und vom J. 1848 Nr. 147, — im Neuen Repert. für die theol. Literatur von Bruns, Bd. XIV. Heft I. S. 53—61, — im Allg. Repert. für die theol. Literatur von Reuter, 1848. (9. Heft S. 225—235) und 1849. S. 234—244, — sowie endlich in Rudelbach's Zeitschrift für luth. Theologie im 3. Quartalheft des J. 1847 und 3. Quartalheft des J. 1849.

Wegen Mangels an Raum erlauben wir uns nur das anzuführen, was Herr Professor Dr. Guericke in der zuletzt angeführten Zeitschrift über unser Werk sagt. Im Betreff des ersten Bandes schreibt er: „Je weniger wahrhaft bedeutungsvolle Produkte der literarische Markt der Jetztzeit bringt, um so gerechtfertigter ist die Freude, wenn man einem solchen begegnet. Das vorliegende Werk ist eines der wichtigsten und erfreulichsten, die neuerlich auf theologischem Gebiete erschienen sind, und in innerstem Bezuge wahrhaft Bahn brechend. — Was das Materiell anlangt, so wissen wir in der That nicht, ob das Verdienst des Herrn Verfassers in dogmatisch-historischer Einleitung und Grundlegung, oder in geschichtlicher Darstellung der kirchlichen Entwicklung und Gestaltung größer sey. Letztere ist die denkbar gründlichste, erstere auf lauterstem konfessionellen Grund die denkbar ideenreichste, lehrhafteste und anregendste, welche einen wahren Fortschritt protestantisch-dogmatischer Anschauung des Taufsakraments in seinem ganzen Umfange und Zusammenhange bezeugt, und nothwendig auch praktisch auf lebensvolle Neugestaltung des Katechumenats und der Taufe der Proselyten einwirken muß. Wir können hocherfreut und wahrhaft befriedigt das Ganze nur dem sorgsamsten eigenen Studium empfehlen, und sehen nicht blos der Vollendung dieses Werkes über die Taufe, sondern auch der Ausführung der Verheißung, Aehnliches später in Betreff der Kommunion zu geben, mit innigstem Verlangen entgegen.“ —

Den zweiten Band aber zeigt er mit den Worten an: „Mit diesem 2. Bande ist das Werk nun vollendet, über dessen hohe Bedeutung wir uns schon beim Hervortritt des 1. Bandes ausgesprochen haben und in welchem ein wahrer Schatz für die Liturgik gehoben ist. Der 1. Band enthielt nächst der historisch-dogmatischen Grundlegung die geschichtliche Darstellung der Proselytentaufe sowohl in dem vorgängigen Katechumenate als in der Taufe selbst; der jetzige 2. Band gibt nun die Darstellung der Kindertaufe sowohl in der Taufe selbst als in dem hier nachfolgenden Katechumenate, umfaßt also all das reiche Material, was geschichtlich sich an die Kindertaufe und an die Confirmation an-

geschlossen hat, und entfaltet dies in einer Gründlichkeit und Durchsichtigkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt. Es treten dabei sehr natürlich die historischen Nachweisungen noch umfangreicher auf, als im 1. Bande, wen sie auch eben so natürlich hier weit mehr noch auf die nach= als auf die vor=reformatorische Bezug haben; und einem Jeden kann dies treffliche Werk nun die Stelle eines zuverlässigen kirchlichen Urkundenbuches über die Taufe vertreten für die ganze Zeit, so lange die Geschichte der Taufe wirklich Entwicklung war und nicht etwa (rationalistischer) Absprung wurde, während denjenigen, die mit dem Verf. auf demselben Grunde des Glaubens und Bekenntnisses, lutherischen Kirchenglaubens und Kirchenlebens, stehen, es freilich noch weit mehr als bloßes Urkundenbuch ist, eine freie, selbstbewußte, vorurtheilslose Kritik der kirchlichen Praxis auf dem unwandelbaren Bekenntnißgrunde: letzteres ein Moment, welches nun allerdings in diesem Bande bei der Kindertaufe mit ihren einzelnen Annexen, vor Allem z. B. bei dem Exorcismus (S. 188 — 217) noch weit heller sich herausstellen durfte, als früher, und welches allerwärts die dankbarste Erwägung fordert und ermöglicht, auch wo nicht allerwärts das Probehaltige schon gegeben ist."

Palm'sche Verlagsbuchhandlung in Erlangen.

In dem Verlage von **Theodor Bläsing** in Erlangen ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu haben:

Grundsätze evangelisch=lutherischer Kirchenverfassung

von

Joh. Wilh. Friedr. Höfling,

Dr. und ordentl. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

gr. 8. brosch. 1 fl. 12 kr. oder 20 Ngr.

Die erste Auflage dieses für die evangelisch=lutherische Kirche höchst wichtigen Werkchens wurde innerhalb weniger Monate vergriffen; ein rascher Absatz dieser zweiten hat nach mehreren Seiten hin bereits sich herausgestellt.





